Die letzten
Reden des Herrn Jesu,

des

Leidenden, Sterbenden und Auferstandenen,

nach den vier Evangelisten.

(Mit Ausschluß von Joh. Kap. 13—17.)

Ausgelegt

von

Rudolf Stier,
Doktor der Theologie, Superintendent und Oberpfarrer in Schkeuditz.

Zweite, revidirte und vermehrte Auflage.

Erster Theil.

Die Reden des Leidenden und Sterbenden.

Barmen 1855,
Verlag von W. Langewiesche.

Die

Reden des Herrn Jesu.

Andeutungen

für

gläubiges Verständniß derselben

von

Rudolf Stier,

Doktor der Theologie, Superintendent und Oberpfarrer in Schkeuditz.

Zweite, revidirte und vermehrte Auflage.

Sechster Theil.

Die letzten Reden des Leidenden und Sterbenden, nach den vier Evangelisten.

Barmen 1855,

Verlag von W. Langewiesche.

Ο υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς τὸ σταυρωθῆναι.

Περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχή μου ἕως θανάτου.

Τετέλεσται.

Vorwort.

Der Herr Verleger hat eine Theilung des in erster Auflage gar zu starken letzten Bandes gewünscht; indem ich mich deß nicht weigerte, konnte nun freilich nicht anders als ungleich getrennt werden, wie jetzt es vorliegt: die Reden des Auferstandenen, im Verhältniß der kleinste Theil, werden als der siebente Band schließen.

Daß aus mancherlei Gründen diesmal am wenigsten Zusatz und Nachtrag nöthig wurde, hat mich doch nicht abgehalten, die revidirende Hand überall sorgfältig, wie man finden wird, anzulegen. Wenn man dagegen vielleicht fragen möchte, warum nicht hier lieber gestrichen und gekürzt worden sei, so muß ich erwiedern: einmal schon überhaupt, daß ich dazu für ein dem Publikum gehöriges, bisher gesegnetes Werk mich nicht berechtigt glaubte; sodann daß wirklich in der Leidens- und Auferstehungsgeschichte die wichtigsten, sinn- und folgenschwersten Reden theils an sich die genaueste Behandlung erfordern, theils hier zugleich am innigsten mit der ganzen Geschichte, die nicht abgelöst werden kann, verschmolzen sind. Auch die beiden am weitesten sich streckenden Abhandlungen über Abendmahl und Taufe durften für das jetzige Zeitbedürfniß durchaus nicht enger gezogen werden, haben vielmehr noch manchen Zusatz empfangen.

Möge der Herr dieser Auslegung seines Wortes auf dem Grunde der eindringenden Betrachtung seines Lebens ferner Bahn machen zu gesegneter Wirksamkeit! Möge sie namentlich Manche davon überzeugen, daß denn doch das „abstrakte Schriftprinzip" auch ohne konfessionelle Gebundenheit Positives genug für den Glauben an Christum sicher zu bieten vermag; Anderen wiederum den Beweis liefern, daß auch der „strengere Inspirationsbegriff" mit Verstand und für Verständniß im Einzelnen durchführbar bleibt.

Freilich, der Protest gegen Beides hat sich eben in Bezug auf diese meine Schrift vernehmen lassen. Hier kann wohl eigentlich nur das Buch selbst fortredend sich vertheidigen und behaupten, doch sei mir gestattet, an dieser Stelle, wo sonst ein Vorwort fehlte, wenigstens als Nachwort für das ganze Werk ein paar Worte zu sagen auf Anlaß der in Reuters Repertorium (1854, März) befindlichen Recension von Weizsäcker. Diesem übrigens auch freundlichst anerkennenden Recensenten bin ich für solchen Anlaß dankbar, fühle mich auch seiner wissenschaftlichen Freiheit im Grunde näher stehend als der kirchlichen Beschränktheit des früheren Recensenten Münchmeyer, mit dessen an mir nun einmal verlorenen Ermahnungen, mich seiner sogenannten Kirche zu unterwerfen, ich durchaus im Angesichte des Wortes Gottes nichts anzufangen weiß, dessen Bedenken oder Mißverständnisse fast überall, wo sichs irgend schickte, jetzt in zweiter Auflage berücksichtigt worden sind. Allein auch Weizsäcker nimmt doch eine von der meinigen verschiedene prinzipielle Stellung ein, woraus dann ebenfalls manches Mißverständniß, mehr noch der vielfache, für mich unannehmbare Tadel hervorgeht. Nicht als ob ich ein Mensch wäre, der Zurechtweisung nicht an sich kommen ließe: Gott weiß, wie gern ich lerne, wo man mich wirklich überzeugen kann. Auch nicht, als ob ich das Publikum hier behelligen wollte mit speciell eingehender Erwiederung auf diese die drei ersten Theile (II. Aufl.) sehr genau verfolgende, viel Einzelnes besprechende Recension: wenn Jeder das Seine gesagt hat, ists am Leser zu prüfen und entscheiden. Auch dem sowohl ernst als brüderlich liebreich vorgebrachten Tadel, daß mein Buch über Andersgesinnte zu streng und hart urtheile mitunter, will und kann ich weiter nichts erwiedern, als daß doch ein Jeder darin je nach Ueberzeugung seines litterarischen Rechtes sich bedient, wie denn derselbe Recensent wiederum „verletzende Worte" genug ausgesprochen hat gegen meine Wenigkeit. Seien wir doch nicht so glatt und höflich, daß wir dies unterließen zum Nachtheil bestimmten Ausdrucks unsrer Ueberzeugungen! Lassen wir uns doch nicht von jedem entschiedenen Urtheil unnöthig verletzen! Daß ich bei dem stärksten Kampf gegen meiner Ueberzeugung Widerstreitendes doch im Grunde nur

den Unglauben, den Halbglauben, das Menschliche, meinem Verständnisse des göttlichen Wortes gegenüber Tretende schelten will, dagegen den Glauben an dies Wort und an Christi Person durchaus nicht unbedingt von einzelnen Erkenntnissen abhängig mache, vielmehr ihn als Glauben des Herzens überall gern in allerlei Gestalt und Richtung anerkenne — dafür, dächte ich, finden sich grade bei mir auch anderseits versöhnende Worte genug.

Was ich auf Anlaß der Weizsäcker'schen Recension hier meinen Lesern allgemein ersprießlich zu sagen im Sinn habe, bleibe beschränkt auf die vier allen Vorwürfen und Ausstellungen unterliegenden Hauptpunkte: daß in meinen Grundsätzen selbst Widerspruch sei — daß ich ungeschickt nebenbei das historische Problem anfasse — daß meine Harmonistik wissenschaftswidrig und gewaltsam verfahre — daß endlich die Exegese das unbefangene, treue Verständniß lange noch nicht gebe.

Der Vorwurf, daß noch unaufgehobene Widersprüche der Theorie, des Systems vorhanden seien, ist mir nicht neu, dazu sehr natürlich, wird in der Theologie bekanntlich eben wie in der Philosophie fast jedem System von einem andern gemacht. Fortwährenden Antrieb zur Prüfung, was der Einheit und Einigkeit meiner Grundsätze noch fehle, hat mir auch der stets noch vorhandene Konflikt meiner Exegese mit der vorherrschenden Schule reichlich gegeben; dennoch vermochte ich bei dem gewissenhaftesten Ernste der Revision für die zweite Auflage nichts grundsätzlich Widersprechendes zu finden, bin mir der innerlichst geschlossenen Einheit meiner Anschauungen vielmehr neu lebendig bewußt geworden. An wenigen Stellen etwa nur konnte der mißverständlich ungenaue Ausdruck vorsichtig deutlicher gestellt werden. Hätte doch der genannte Recensent, anstatt voran das alsbald ergehende Urtheil zu stellen, mir näher angegeben und aufgezeigt, welches die Widersprüche seien, hier im Fundamente mit derselben Ausführlichkeit, welche hernach der einzelnen Exegese gewidmet ist! Ich suche diese Belehrung vergebens, wenn sie nicht überhaupt geschöpft werden soll aus derjenigen „gläubigen Theologie" der Universitäten, welche die Recension zur ohne Weiteres vorausgesetzten Unterlage hat.

Von historischer Kritik und Harmonistik wird sodann besonders die Rede sein, zunächst also bleibt es nur der „ziemlich strenge, obwohl nicht mechanische Inspirationsbegriff," in welchem ich den Selbstwiderspruch einzugestehen mich aufgefordert finde. Daß mein Inspirationsbegriff — wenn einmal so geredet werden soll, obgleich er nicht eigentlich mein ist — dem „Verfahren der meisten modernen Kritiker nicht nur, sondern auch Apologeten" widerspricht, kann ich nicht leugnen oder ändern; es fragt sich nur, ob nicht vielmehr, wie meinerseits vielfach behauptet und nachgewiesen worden, diesem Verfahren die Halbheit und Inkonsequenz, wo nicht gar zuweilen der Mangel jedes wirklichen Inspirationsbegriffes eigne. Soll etwa das noch bei mir der Grundwiderspruch sein, daß ich zugleich mit der neueren Theologie, wo sie Recht hat gegen die alte Orthodoxie, der menschlichen Seite gerecht werden will, ohne darüber das Göttliche zu verlieren und verleugnen? Das kann doch Recensent wiederum nicht meinen, indem er ja „die durchgängige Beziehung des Wortes auf die gottmenschliche Person Jesu" selber zu den „Vorzügen" rechnet. Wohlan, gottmenschlich also zeigt sich uns auch das eingegebene Wort. Diesen obersten und innersten Grundsatz in allem Einzelnen konsequent, ohne daß jemals irgendwie die göttliche oder die menschliche Seite überwiege, durchzuführen — das ist die große, nie völlig zu lösende Aufgabe für unser Stückwerks-Erkennen, der ich auch nur nachtrachte, noch Niemanden darin vollkommen gefunden habe. Der Grundsatz an sich aber ist kein Widerspruch in sich, sondern allein die rechte Vermittlung aller Widersprüche.

Die in dem Exkurs über Inspiration zu Matth. 22, 34—46. (Theil II. S. 420 ff.) vorgetragene Ansicht — „ist so unklar und widerspruchsvoll, daß sich bei dem besten Willen, wer einen festen und bestimmten Grund sucht, nicht wird daran halten können." Dies gewiß ebenfalls „herbe Urtheil" soll ich so hinnehmen ohne nähere Nachweisung, die hier sehr am Platze gewesen wäre, damit ich nicht eben so dekretirend erwiedern könne: Die Unklarheit liegt in deinem Auge, der Mangel des festen und bestimmten Grundes nur im Verhältniß dieser Theorie zu deinem System oder Unsystem! Ich bekenne wenigstens, mich bis heute nicht

klarer, fester und bestimmter ausdrücken zu können über das unerschütterlich im γέγραπται von dem Herrn Jesu selbst für alle Einzelheit behauptete Inspirationswunder der ganzen Schrift, als dort und anderwärts geschehen ist, sehe der die Widersprüche nachweisenden Widerlegung immer noch entgegen, während ich bisher nichts als allgemeine Abweisungen von gewisser Seite her empfangen habe. Doch nein, Weizsäcker gibt mir wenigstens Einen specielleren Wink: „auf das Wort ἐν πνεύματι könnte eher der entgegengesetzte Schluß gegründet werden, als daß eine von der revelatio verschiedene inspiratio darin liege!“ Aber grade hier muß ich einfach protestiren, kanns auch mit klarem Recht und festem, bestimmten Grunde. Grade hier liegt wirklich offen vor die wesentliche Differenz der „Ansichten.“ Als ob ἐν πνεύματι — daß wir bei dem Texte für diesmal bleiben — wirklich nur als Epitheton der Person an Δαυίδ hänge, nicht vielmehr streng zu καλεῖ gehöre, zum Wort und Ausdruck des Psalmes, wie Marc. 12, 36. zu εἶπεν — wie das φερόμενοι zum ἐλάλησαν bei Petrus — wie Luk. 20, 42. gradehin ἐν βίβλῳ ψαλμῶν die Stelle von ἐν πνεύματι vertritt! Als ob man sich ein πνεῦμα der persönlichen revelatio für die Schreiber der alten Schrift, deren ganze Person doch wahrlich nicht für jedes Wort ihres Mundes ἐν πνεύματι lebte und wandelte, so gleichsam in die Luft bauen dürfte, statt Jesu bestätigenden terminus mit grammatisch-historischer Nothwendigkeit aus dem zwischen ihm und den Pharisäern anerkannt unbestrittenen בְּרוּחַ הַקֹּדֶשׁ der jüdischen Inspirationstheorie für die Schrift, nicht für die Personen zu verstehen! Und hat nicht eben das mein unklarer Exkurs voran schon so klar gesagt, daß ich es hier nur fest und bestimmt wiederholen kann? Meine neutestamentliche Exegese kommt vom Alten Testamente her, meine Inspirationstheorie steht auf dem festen und bestimmten Grunde des vom Herrn und seinen Aposteln befestigten, aufs bestimmteste bestätigten orthodoxen Judenthums; diejenige Theologie dagegen, welche Recensent gegen mich vertritt, sucht Grund ohne diesen festen Zusammenhang, ohne diese alttestamentliche Schule für das N. T. — darum wird sie bei dem besten Willen, so lange sie nicht an das einfach von daher stammende γραφή sich

halten will, ihren eigenen Widerspruch mit dem von Jesu bezeugten Inspirationswunder nicht los werden können, vergeblich den „Widerspruch" auf das unumstößliche Faktum und seine Festhaltung schieben.

Sogar noch ein Wink wird mir gegeben, aber in derselben das Gegenurtheil kurz hinstellenden Weise. Was insbesondere den Typus anlangt, so werde ich belehrt: nicht für das Unbewußte an demselben hätte ich sollen in die Schranken treten, sondern — für „die Verwandlung des eigentlichen Begriffes von Typus in ein bewußtes und wohl absichtsvolles typisches Reden." Es thut mir leid, in diesem Ausdruck auch nicht eben ein Muster der Klarheit zu finden, denn ich bin fast in Verlegenheit ihn zu verstehen. Meine ganze Theorie behauptet aufs nachdrücklichste die Bewußtheit und Absichtlichkeit des typischen Redens, aber als Bewußtsein und Absicht des eingebenden heiligen Geistes, nicht immer des menschlichen Schreibers: nur so weiß ich die grammatisch-historische Exegese bei mancher Stelle mit dem vom N. T. darin aufgedeckten weissagenden Sinn auszugleichen; eben das ist ohne nöthige Verwandlung mein eigentlicher Begriff vom Typus, den ich insofern doch auch „aus einander halte" im Unterschiede von direkter Weissagung sensu strictiori. Wenn Recensent noch von bloßer „Benutzung" des A. T. im Neuen, ja von „freierer Benutzung des prophetischen Wortes durch Jesum selbst" reden, das Festhalten „authentischer Interpretation der alttestamentlichen Stellen" durch Christum und die Apostel eine „extreme Ansicht" nennen kann, so ist allerdings klar, daß er sich im Widerspruche mit mir, der ich hier sogar Widerspruch mit Christus und den Aposteln selbst sehe, befindet; aber die Inkonsequenz auf meiner Seite? Soll sie vielleicht in der extremen Konsequenz liegen? Ich meine doch, ächte Konsequenz muß immer extrem sein! Man werde doch gefälligst konsequent wissenschaftlich, ohne Willkühr des abwechselnd beliebigen Zugestehens oder Abdingens fertig mit dem A. T. im Neuen! Man finde doch einen andern Hauptschlüssel, der alle diese „Benutzungen" würdig und einstimmig aufschließt, außer dem strengen Inspirationsbegriffe, welcher im bewußten und absichtsvollen Reden des heiligen Geistes freilich zuletzt und inner-

lichst allen Typus als Weissagung, alle Weissagung noch als typisch vermittelt erkennt!

Wenn Recensent bei mir „gewaltsamste Auslegung alttestamentlicher Stellen und Abschnitte" findet — wenn er die typische Auslegung der eschatologischen Rede des Herrn „eine psychologische und christologische, sich auf jedem Schritte selbst widerlegende Unmöglichkeit" nennt — so sind das eben Machtsprüche von seinem Gesichts- und Standpunkte her, dem zu seiner Berichtigung nur ein recht eindringendes Studium des A. T. empfohlen werden kann. Wenn mir aber Schuld gegeben wird: ich lasse den Herrn aussprechen, daß das A. T. eine völlige Unsterblichkeits-Lehre gehabt habe — so ist das Mißverstand, indem grade bei mir (Th. II. S. 395—398.) sehr deutlich gesagt worden, daß und warum der sich aus dem Glauben an den lebendigen Gott auch von selbst verstehende Glaube an ein künftiges Leben sehr selten und „gar nicht als Doktrin" hervortrat.

Recensent will ferner fast bedauern: „daß die exegetische Aufgabe nicht die einzige des Buches geblieben ist, sondern dasselbe überall in das historische Problem eingreift!" Hier kann, wie der Vorwurf, so die Antwort noch kürzer sein. Sie besteht eigentlich schon in der Frage, der sich von selbst beantwortenden: ob denn eine wirkliche Auslegung der Reden Jesu, die das historische Problem bei Seite ließe, d. h. nicht auch auslegend und ordnend auf das Leben und Thun des Herrn einginge, denkbar ist? Ob denn möglich eine Trennung der Worte von den Geschichten? Fast überall wird Eins durch das Andre beleuchtet, oft genug ist gradezu das Wort nur als leuchtender Mittelpunkt eines ganzen Vorganges, der Vorgang wiederum nur aus dem Worte völlig zu verstehen, wofür grade dieser sechste Theil fast lauter schlagende Beispiele liefert. Daß folglich ein Buch wie das meinige „zugleich die Materialien zu einer vollständigen Evangelienharmonie und eben damit zu einem Leben Jesu geben will" — ist nur in der Ordnung, denn die rechtverstandenen Reden Jesu sind eben selbst der bei weitem größte, entscheidendste Theil dieser Materialien, ohne deren gründliche Beachtung die Kritik mit ihrem Apparat, wie ich nachweise, fortwährend in Irrwege zu gerathen

Gefahr läuft. Ob ich nun das Geschäft der Lieferung dieser Materialien zum Leben Jesu „nebenbei“ vollzogen habe, darum unbefugt und ungenügend? Meine geneigten Leser mögen das entscheiden; ich aber bekenne, dies „nebenbei“ gar nicht recht zu verstehen. Beklagt sich Recensent über die ziemlich mühsame Arbeit, aus den „zerstreuten, gelegentlichen Bemerkungen“ (wie er die jedesmal suo loco gegebenen Erklärungen heißt!) sich meine Ansicht über diesen und jenen Theil der evangelischen Geschichte zusammensuchen zu müssen — so bitte ich doch zu bedenken, daß ich allerdings nach dem Titel kein „Leben Jesu“ geben wollte, sondern die Reden Jesu. Was kann ich dafür, daß dieselben, wie thatsächlich vorliegt und nur der Natur der Sache gemäß ist, allemal gelegentlich, d. h. am betreffenden Ort auch für die Zurechtstellung der Geschichte regulativ sich zeigen? Das Besprechen bei diesen faktischen Gelegenheiten ist keine Zerstreuung, vielmehr die rechte Ordnung für dies mein die Reden auslegendes Werk; wer ein Leben Jesu schreibt, muß dann freilich aus der Zerstreuung anders zusammen ordnen — aber wollte Gott, es geschähe das niemals voreilig, ohne vorher die zerstreuten Data gründlich an ihrem Ort, d. h. dem im Texte der Evangelisten gegebenen, mit Hinzunahme der unzertrennlichen Reden erwogen, aus den Reden, wo sie darin enthalten sind, gezogen zu haben! Ich wünsche, daß wer mein Buch als Materialien dazu benutzen will, eben nicht bloß nach meinen, des Verfassers „Ansichten“ oder „Grundsätzen“ suche, sondern die durch meinen Dienst aufgezeigten Data selbst beachte. Wo dann abweichende Ansicht eintritt — leider manchmal gegen das helle, konkrete Datum aus vorgefaßtem Grundsatz — nun da weiß ohnehin jeder Leser frei zu verfahren mit dem, was der Schriftsteller unvorgreiflich nur nach seinem besten Verständniß geben kann.

Dies führt weiter in specie zur Unzufriedenheit Weizsäckers mit meiner Harmonistik. Hier ist es zuerst nicht wahr, was ich lesen muß: daß im harmonistischen Verfahren mich ein ganz anderer Kanon, als der der Inspiration, leite, nehmlich der historische. Nein, beide Kanones in ihrer Einheit leiten mich, sogar der Inspirations-Kanon dennoch als der primäre,

dem der historische nicht widersprechen darf, wie denn auch Recensent selbst meine Zähigkeit in diesem Punkte tadelt. Die bevorzugte Stellung, welche Matthäus bei mir einnimmt, so daß der auf zweiter Stufe nachkommende Lukas in der Regel ihm weichen muß, ist ganz richtig verstanden — aber die Gründe dagegen? Sie werden als von der neuern Theologie (welcher doch mein Buch überall fleißig, eher zu fleißig auch mit Gründen widerspricht) ohne Weiteres gegeben vorausgesetzt. Nicht „Vorliebe" für Matthäus ist mein Fehler, sondern ich vertrete bloß als Zeuge gegen die jetzige Kritik das unumstößliche Faktum, wonach wirklich „Matthäus Apostel und Augenzeuge, Lukas nur Zeuge in zweiter Linie ist." Hier war der Protest abermals eingehender zu formuliren als mit der bloßen Angabe des Gegensatzes, in dem ich zu kursirenden Ansichten stehe. Hier kann ich meinestheils unmöglich annehmen die naive Versicherung, daß — nach einem sehr armen Inspirationsbegriff, nicht meinem! — „die Inspiration bei einer Evangelienschrift gewiß keinen andern nächsten Sinn haben kann, als den, daß die geschichtliche Wahrheit des Erzählten dadurch gesichert ist." O nein, sie muß, eben damit dies im vollen, wahren Sinne der Fall sei, gewißlich auch die volle Wahrheit der berichteten Reden, die vornehmlich zum Erzählten gehören, sichern; folglich kann in diesen Reden weder der wesentliche Inhalt, noch auch, so weit er dafür wesentlich ist, der Wortausdruck irgendwo durch „Tradition" verwaschen und umgestaltet, bearbeitet oder zusammengestellt sein, die Umgestaltung der verba ipsissima bleibt überall bewahrend verklärende Thätigkeit des heiligen Geistes. Folglich dürfen wir auch keine „Redegruppe" von allerlei Orten her finden, wo der historisch verlässige Matthäus einfach erzählt: Hier auf dem Berge that er seinen Mund auf, lehrete sie und sprach — dann wieder: Und es begab sich, da Jesus diese Reden vollendet hatte u. s. w. Das Alles ist so klar, so vielmal klar von mir gesagt, daß ichs nur wiederholen kann.

In das Einzelne der Auslegungen, der Dispositionen, mit welchen sich zu befreunden oder nicht Jedem frei bleibt, einzugehen wäre hier unschicklich. Ich bemerke nur noch für das Allgemeine:

daß ich den Grundsatz, ein Bestandtheil könne auch einmal an seinem Ort irrig eingefügt sein, keinesweges nur abgedrungen, sondern wohlbewußt grundsätzlich in den seltenen Fällen, wohin er gehört, anwende, jedesmal aus deutlich besprochenen Gründen; daß ich mir also nicht kann ansinnen lassen — ich wüßte nicht: warum? — „diese Konsequenz viel weiter auszudehnen.“ Soll ich endlich, so lautet das herbe Urtheil: „um ein harmonistisches Idol kämpfen“ — dann weiß ich doch in der That nicht, ob der so fleißige Recensent gleichwohl Alles bei mir möge gelesen haben. Denn oft und stark habe ich doch gesagt: daß den Evangelisten selbst die Zeitfolge mit Recht nicht oberster Gesichtspunkt ist — daß eine völlige Harmonie herzustellen für uns unmöglich bleibt — daß ich meine Harmonistik nur unvorgreiflich als auch einen Versuch, wo nöthig anderen gegenüber aufstelle. Nicht um diese meine Auffassung führe ich den Kampf, sondern um die nicht zu verletzenden Grundsätze, wo die feste Gränze des historisch berichtenden, authentisch reproducirenden heiligen Buchstabens der Willkühr Stillstand gebietet, jede ihn antastende Harmonistik richtet und abweiset.

Am schwersten wird es mir, das kurz erwiedernde Wort nicht in Antikritik und hermeneutische Abhandlung ausschweifen zu lassen, bei dem vierten und letzten Punkt, eigentlich dem ersten und vornehmsten. Der geehrte Recensent spricht es als immer noch bedenkliche Frage aus, ob die von mir gegebene Erklärung der Reden selbst, ungeachtet der so freundlich ihr zugestandenen Vorzüge, wirklich ihrer Aufgabe genüge, das „unbefangene, treue Verständniß“ fördere. Nun, darnach gestrebt hab' ich mit redlichem Willen, das wenigstens wünschte ich gerechter mir zugestanden; daß ich natürlich nur mein Verständniß geben kann, liegt am Tage, läßt Jedem das seinige frei. Damit wäre genug erwiedert, man gestatte jedoch — nicht für den Recensenten, sondern für manche Leser zur vielleicht nützlichen Verständigung noch ein paar Einzelheiten. Es ist nach meinem innersten Bewußtsein falsch, wenn auch mir, dessen Emancipation von aller Autorität Andre genug tadeln, zugesprochen wird: ich wolle mit bestimmter Tendenz nicht oder doch nur wenig abweichen „von der älteren, traditionellen Auslegung und Ansicht des Schriftwortes.“ Ich

kenne durchaus keine andere absolute Autorität als einzig das Schriftwort selbst, so gut ichs verstehen kann; Traditionelles, alt oder neu, bindet mich nirgends, außer wo die Tradition meiner Exegese sich bestätigt. Auch wo die letztere mit alter Tradition einig erscheint, sehe man genauer zu, so wird sich wenigstens häufig der Unterschied und das Neue dabei dennoch finden. Habe ich nicht anderseits überall Neues und Neuestes dankbar angenommen, anerkannt und verarbeitet, sobald es sich bewährte? Fast möchte ich so dreist und stolz sein zu behaupten, daß kaum ein andrer Exeget jetzt gleich unbefangen allseitig das Alte mit dem Neuen verbindet. Vom „Suchen eines tiefen Sinnes“ fühle ich mich völlig frei, wenn hiemit menschlich Eigenwilliges gemeint sein soll, nicht bloß jenes gebotene ἐρευνᾷν, welchem das Finden verheißen ist. Wäre wirklich durch zu tiefes Eingehen für Manche „die Klarheit zum Opfer gebracht“ — doch wohl nur mitunter, nicht etwa durchgängig? — nun so gibt es Andere, welche die Tiefe der Auslegung verlangen und willkommen heißen, dazu wissen, daß es in der göttlichen Wahrheit, mithin auch im göttlichen Wort nun einmal Dinge gibt, über die nicht so „klar“ für Jedermann geredet werden kann, wie über Anderes. Was die alte, beständige Klage betrifft wegen des Vermischens von Erklärung und Anwendung — so lasse man mir das doch als praktischem, erbaulichem Exegeten, der den von vieler sonstigen Exegese rathlos gelassenen Predigern dienen will, wenn der wissenschaftliche Boden (den auch Weizsäcker anerkennt) nur nicht fehlt. Wird mir zugestanden, daß ich „den lebendigen Charakter des Wortes und seinen eine Fülle von Beziehungen darbietenden Lebensreichthum“ ein wenig erkenne — nun so markte man auch nicht um die, jedenfalls nie streng zu ziehende Gränze zwischen Auslegung und Anwendung. Wo das Wort selbst vor der eindringenden Betrachtung „in die ganze Dogmatik“ winkend und maaßgebend eingreift vom einzelnen Spruch aus — und wie häufig ist das der Fall! — da schelte man doch nicht das „Schweifen und Streifen“ des Auslegers, als ob er nicht im Worte selbst Ausgangspunkt und Rechtsgrund hätte für solche, das Einzelne stets wieder ins Ganze führende, zuletzt eben darin ächt wissenschaftliche,

theologische Behandlung. Sollte mitunter ein bloßes „Hin und Her“ entstanden sein zum Nachtheil des darüber fast verloren gehenden, einfach ergreifenden Glaubensgehaltes im Ausgelegten — so bitte ich dafür um Entschuldigung, will aber dennoch lieber einmal zu viel geben als zu wenig, kann auch nicht glauben, daß dies so „oft“ geschehe wie die Recension beklagt. Mein „Allegorisiren“ — wofür man von jeher den Namen der „Spielerei“ sich bei Denen, die weniger Organ dazu haben, gefallen lassen mußte — kommt wie gesagt nicht aus dem Anschluß an ältere Tradition her als eine Nöthigung; eben so wenig die „Annahme der Vielsinnigkeit des Wortes“ — für welche vielmehr ein hochachtbarer, sehr viel Neues bringender Meister der Schrift mir den ersten Anstoß gab, ehe dann das Wort selbst im fortgehenden Studium, später noch die ältere Tradition mir diesen, meiner festen Ueberzeugung nach unumstößlichen Grundsatz der Hermeneutik bestätigte. Wenn Weizsäcker einig ist in der „Voraussetzung eines unendlichen Inhaltes“ für das göttliche Wort, so wird sich auch ihm gewiß mehr und mehr aufschließen, daß dieser unendliche Inhalt vielmals nur explicirt und gewonnen werden kann durch das, was man halb mit Recht Vielsinnigkeit zu nennen gewöhnt ist, eigentlich aber, ganz richtig als Vollsinn bezeichnen sollte. —

Möge diese nochmalige Auseinandersetzung des Standpunktes, auf dem ich auch in zweiter Auflage vorliegenden Werkes bis ans Ende beharren muß, mit den Einwänden derjenigen Theologie, die ich mir nicht aneignen kann, vom geneigten oder ungeneigten Leser wohlwollend aufgenommen werden als abgefordertes Bekenntniß. Der Herr aber, vor dem wir alle lernen und irren, verleihe uns allen seinen Geist, der nach und nach in alle Wahrheit leitet, einen Irrthum nach dem andern durch die Wahrheit überwindet. Er leitet uns in diese Wahrheit auf dem Wege des Lebens, des Wandelns in seinem Wort, des Zeugens aus dessen Fülle für sein Reich — nicht auf dem Wege des Studirens allein, den die Schule leider noch oft gehen will mit ihrer vom Leben getrennten Wissenschaft, den sogar Mancher im Leben des Amtes noch nicht recht los werden kann.

Fortsetzung der harmonistischen Tabelle im dritten Theile.

	Matthäus.	Marcus.	Lukas.	Johannes.
Mittwoch. (Schwerlich noch Dienstag Abend.) Letzte, unmittelbarste Leidensverkündigung	26, 1—2.	—	—	—
(Wahrscheinlich erst jetzt.) Rath der Pharisäer, Anerbieten des Judas	„ 3—5. 14—16.	14, 1—2. 10—11.	22, 1—6.	—
Donnerstag. Bestellung des Osterlammes	„ 17—20.	„ 12—17.	„ 7—14.	—
Rangstreit der Jünger zu Anfang	—	—	„ 24.	—
Das Fußwaschen und die es deutenden Reden	—	—	„ 25—30.	13, 1—20.
Einleitende Worte zum Osterlamm	—	—	„ 15—18.	—
Erste Anzeige des Verräthers. Das Fragen: Bin ichs?	„ 21—25.	„ 18—21.	„ [22.]	„ 21—22.
Einsetzung des Abendmahls	„ 26—29.	„ 22—25.	„ 19—20.	—
Zweite, vertrauliche Anzeige des Verräthers	—	—	„ 21. [22.] 23.	„ 23—29.
Judas ist hinausgewiesen und geht; Jesus redet weiter von seiner Verklärung und dem neuen Gebot	—	—	—	„ 30—35.
Erste Anzeige der Verleugnung	—	—	„ 31—34.	„ 36—38.
Fernere Reden des Herrn beim (verzögerten) Aufbruch	—	—	—	14, 1—17, 26.
Jetzt erst der Hinausgang. (Obwohl der Lobgesang schon am Schlusse des Mahles?)	„ 30.	„ 26.	—	18, 1.
Unterweges: zweite Anzeige der Verleugnung, Rede vom Schwert	„ 31—35.	„ 27—31.	„ 35—39.	—
Gethsemane: Seelenkampf und Gefangennehmung	„ 36—56.	„ 32—52.	„ 40—53.	18, 1—11.
Vorläufiges Verhör vor Hannas (im gemeinsamen Palast des Hannas und Kaiphas)	—	—	—	„ 12—14. 19—24.

	Matthäus.	Marcus.	Lukas.	Johannes.
Anfang der Verleugnung	26, 58. 69. 70.	14, 54. 66 – 68.	22, 54 – 57.	18, 15 – 18.
Erstes (halb amtliches) Verhör, vor Kaiphas und eiliger Versammlung	„ 57. 59 – 66.	„ 53. 55 – 64.	—	„ 24.
Zweite und dritte Verleugnung	„ 71 – 75.	„ 68 – 72.	„ 58 – 62.	„ 25 – 27.
Erste Mißhandlung und Verspottung, von den Juden	„ 67 – 68.	„ 65.	„ 63 – 65.	—
Freitag. Bei Tagesanbruch zweites Verhör, vor dem vollen Rath	27, 1.	15, 1.	„ 66 – 71.	—
Des Judas Reue und Verzweiflung	„ 3 – 10.	—	—	—
Verklagen vor Pilatus, dessen erstes Gespräch mit Jesu	„ 2. 11.	„ 1 – 2.	23, 1 – 3.	„ 28 – 38.
Ferneres Verklagen, Schweigen Jesu	„ 12 – 14.	„ 3 – 5.	„ 4 – 5.	—
Jesus vor Herodes	—	—	„ 6 – 12.	—
Pilatus schlägt umsonst Barabbas vor	„ 15 – 23.	„ 6 – 14.	„ 13 – 19.	„ 38 – 40.
Händewaschen; erstes, einwilligendes Urtheil des Pilatus	„ 24 – 25.	„ 15.	—	—
Geißelung; dabei zweite Mißhandlung und Verspottung, von den Heiden	„ 26 – 30.	„ 16 – 19.	—	19, 1 – 3.
Nochmalige Vorführung (Ecce homo); des Pilatus zweites Gespräch mit Jesu	—	—	„ 20 – 21.	„ 4 – 11.
Letzter Versuch der Loslassung, Endurtheil und Uebergabe	—	—	„ 22 – 25.	„ 12 – 16.
Hinausführung, Simon von Kyrene	„ 31 – 32.	„ 20 – 21.	„ 26.	„ 16 – 17.
Rede an die Töchter von Jerusalem	—	—	„ 27 – 31.	—
Der Trank abgewiesen, Kreuzigung mit zwei Uebelthätern	„ 33 – 34. 38.	„ 22 – 23. 27 – 28.	„ 32 – 33.	„ 18.

	Matthäus.	Marcus.	Lukas.	Johannes.
Morgens neun Uhr. Erstes Wort vom Kreuze: Vater, vergib!	—	—	23, 34.	—
Kleidertheilung	27, 35. [36.]	15, 24. [25.]	„ 34.	19, 23—24.
Ueberschrift, Spott und Lästerung	„ 37. 39 - 44.	„ 26. 29—32.	„ 35—39.	„ 19—22.
Zweites Wort vom Kreuze: Heute im Paradiese	—	—	„ 40—43.	—
Drittes Wort vom Kreuze: An Maria und Johannes	—	—	—	„ 25—27.
Mittags. Dreistündige Finsterniß	„ 45.	„ 33.	„ 44—45.	—
Nachmittags drei Uhr. Viertes Wort vom Kreuze: Eli! Eli!	„ 46.	„ 34.	—	—
Unmittelbar darnach fünftes Wort vom Kreuze: Mich dürstet	—	—	—	„ 28.
Eliasspott und letzter Trank	„ 47—49.	„ 35—36.	—	„ 29.
Unmittelbar zusammen sechstes und siebentes Wort vom Kreuze: Vollbracht! Vater, in deine Hände!	„ 50.	„ 37.	„ 46.	„ 30.
Vorhangriß und Erdbeben	„ 51—53.	„ 38.	„ 45.	—
Bekenntniß des Hauptmanns, Buße des Volkes	„ 54.	„ 39.	„ 47—48.	—
(Anwesende fromme Weiber)	„ 55—56.	„ 40—41.	„ 49.	„ 25.
Beinbrechen und Seitenstich	—	—	—	„ 31—37.
Erbitten des Leichnams, Grablegung	„ 57—60.	„ 42—46.	„ 50—54.	„ 38—42.
Die Weiber sehen zu (und bereiten Salben)	„ 61.	„ 47.	„ 55—56.	—
Sabbath. Wache und Siegel	„ 62—66.	—	—	—
Abends, nach Schluß des Sabbaths: Ankauf der Salben	—	16, 1.	—	—
Sonntag. Erdbeben und Auferstehung	28. 2—4.	—	—	—
Magdalena kommt zuerst voran und geht wieder	„ [1.]	—	—	20, 1—2.

	Matthäus.	Marcus.	Lukas.	Johannes.
Die andern Weiber am Grabe, die Engelerscheinung . .	28, 1. 5—8.	16, 2—8.	24, 1—9.	—
Petrus und Johannes am Grabe	—	—	„ 12.	20, 3—10.
Magdalena nochmals am Grabe, zwei Engel, erste Erscheinung des Herrn	—	„ 9.	—	„ 11—17.
Zweite Erscheinung: den andern Weibern unterweges . .	„ 9—10.	—	—	—
Magdalena und die andern Weiber erzählen	—	„ 10—11.	„ 10—11.	„ 18.
Bericht der Wächter.	„ 11—15.	—	—	—
Dritte und vierte Erscheinung: dem Petrus, den Emmaus-Jüngern.	—	„ 12—13.	„ 13—35.	—
Fünfte Erscheinung: den Aposteln ohne Thomas	—	„ 14. }	„ 36—43.	„ 19—25.
Ueber acht Tage. Sechste Erscheinung: den Aposteln mit Thomas.	—	„ 14. }	—	„ 26—29.
(Viel andere Zeichen für den Glauben.)	—	—	—	„ 30—31.
Unbestimmt später. Siebente Erscheinung: am See Genezareth	—	—	—	21, 1—22.
Achte Erscheinung: auf dem Berge in Galiläa (vor den Fünfhundert?)	28, 16—20.	„ 15—18.	—	—
Zehn Tage vor Pfingsten: die letzte (und vorletzte?) Offenbarung, (in Jerusalem und) auf dem Oelberg, Himmelfahrt	—	„ 19.	„ [44—49.] „ 50—51. Apostg. 1, 4—9.	—

Inhalt des sechsten Theils.

Sinnstörende Druckfehler:

Seite 150 Zeile 3 von oben lies: die manducatio.
" 240 vorletzte und letzte Zeile lies: συμφάναι statt συμφάνει.
" 311 Note *) lies: abgelegte statt abgeleget.
" 390 Zeile 10 von unten setze Komma statt Semikolon.
" 436 " 3 von oben lies: ep. 43. statt ed.
" 441 " 13 von oben lies: Scene statt Seene.
" 442 " 12 und 11 von unten lies: vorausgenommen.
" 456 Note *) Zeile 7 setze Anführungsstriche vor: daß die u. s. w.
" 459 Note **) lies: τελειόω scripturae.
" 466 Note *) lies: dolores statt doleres.
" 485 Zeile 12 von unten setze Anführungsstriche hinter: gestorben wäre.
" 488 " 9 von oben lies: viel mehr statt vielmehr.

Unmittelbarste Leidensverkündigung.

Matth. 26, 2.

Nach vielen, allmählig zur offenen Verkündigung wenigstens für die Jünger sich steigernden Andeutungen des ihm bevorstehenden Leidens und Sterbens, wie sie Joh. 2, 19. 3, 14. beginnen und zuletzt in dreimaligem offensten Ausdrucke (Matth. 16, 21. 17, 22. 20, 18.) gegeben sind — verkündigt der Herr nochmals zwei Tage vor dem wirklichen Geschehen, was geschehen soll. Dies nur von Matthäus bewahrte Wort seines Mundes ist der Anfang der Leidensgeschichte!

Indem es der erste Evangelist berichtet, fügt er es mit einer merkwürdigen Wendung in den Zusammenhang, um den großen Anbruch der letzten Katastrophe sinnig zu bezeichnen. Man will zwar gewöhnlich *τοὺς λόγους τούτους* in V. 1. zunächst nur auf Kap. 24. und 25. beziehen, und indem diese nächste Beziehung freilich sich einschließt, haben wir auch schon einen sehr bedeutsamen Kontrast der majestätischen Gerichtsverkündigung: Ich werde sitzen auf dem Stuhl meiner Herrlichkeit, ewige Pein oder ewiges Leben zuerkennen — mit diesem Sprechen: Jetzt werde ich mich kreuzigen lassen!*) Allein theils würde, wenn dies allein gelten sollte, die Formel dann wirklich lauten, als sei noch an demselben Tag oder Abend (Dienstags) dies *μετὰ δύο ἡμέρας* gesprochen (was doch nicht angehet, wie wir sehen werden); theils weisen offenbar die höheren Worte *πάντας* und *ἐτέλεσεν* auf einen höheren, umfassendern Sinn der ganzen Uebergangs-Wendung. Der Herr hat alle seine Reden, insonderheit die öffentlichen vor Volk und Feinden, aber auch zunächst die lehrenden, weissagenden an seine Jünger geschlossen,**) wirklich geschlossen, indem er das Wort fort-

*) Vgl. in Lange's biblischen Dichtungen: Kontraste aus dem Ev. des Matthäus, Nr. 35. zuletzt.

**) Denn Joh. Kap. 13—17. hat einen ganz eigenthümlichen Charakter und gehört allerdings mitten in das Zeugniß auf dem Leidenswege selbst hinein. Bloß äußere Rücksichten mußten uns bewegen, diesen Abschnitt vom jetzt beginnenden Band unseres Werkes auszuschließen, schon im Zusammenhange des Johanneischen vorauszunehmen.

geführt hat bis in das Ende des letzten Gerichtes. Nun tritt er aus dem prophetischen Amt ins hohepriesterliche*) — eben darum, weil er doch mit dem Reden eigentlich noch nichts vollendet hat. Irgend eine solche Andeutung drängt sich dem einfältig andächtigen Leser des Evangeliums (und für solche ist es geschrieben!) an diesem Orte stets von neuem auf, und wer mit der Gemeinde, vor der Gemeinde zur Predigt liest, wird hier immer wieder es nahe fühlen, wie Dräseke zu betrachten: „Was für Reden hat er vollendet?"

Das erhabenste, reinste Zeugniß der Wahrheit Gottes, in Einheit mit heiligem Leben und mächtigem Wirken, hat dieser Menschensohn, der sich als Gottes Sohn bezeugte, gegeben; dazu die kräftigste, dringendste Ladung und Lockung der überführten Sünder in's Reich der Gnade hat er ergehen lassen als der gekommene Heiland. „Es hat nie kein Mensch also geredet wie dieser Mensch" — insofern allein durch's Wort geistig gewirkt werden mag auf Menschen, sollte da nicht Frucht seiner Wirksamkeit sich finden in gleichem Maaß und Verhältniß? Aber eben hier muß offenbar werden, daß es für die Menschheit zur Erlösung etwas Anderes gilt als *λόγους*, und wären es auch die vollkommenen des ewigen *Λόγος*, daß diese zunächst nur präparatorisch wirken konnten, sogar vornehmlich (wie ja das Ev. Johannis planmäßig darstellen will) durch offenbarendes Hervorrufen derjenigen Feindschaft wider Gott, welche seinen Sohn als Zeugen der Wahrheit wegstößt in den Schmachtod. Wiederum eben so wird die Feindschaft gebrochen, der Bann und Fluch weggehoben, dem Geiste Bahn und Raum gemacht für die Versöhnten, daß er nun die Worte des Wortes auch auslege bis an's Ende der Tage und mit Kraft in die Herzen lege. So gehet's also nach dem Vollenden der Reden erst an das eigentliche Vollbringen und Vollenden in der That des versöhnenden Leidens und Sterbens. Dabei wird sehr natürlich und nothwendig des Redens immer weniger, des verstummenden Lammes Leidensgeschichte redet selbst desto gewaltiger fort; dennoch darf es bis zuletzt an begleitenden und deutenden Aussprüchen nicht gänzlich fehlen, so daß der Evangelist sofort wieder eine Rede berichtet nach dem Vollenden der Reden.

Zuerst eröffnen ein paar scheinbar sehr schlichte, wenig Neues und Bedeutsames bietende Reden den Schauplatz der Passion, ehe wir zur Abendmahlstiftung und nach Gethsemane kommen; über die erste namentlich, die uns hier entgegentritt, gehen daher viele Ausleger als über bloße Wiederholung voriger Verkündigungen fast unachtsam hinweg.

---

*) Wie schon Grotius anmerkt: munere doctoris et vatis impleto, Christus sacerdotale munus aggreditur.

Aber die Wiederholung empfängt durch Zeit und Stunde, durch Zusammenhang der Geschichte die wichtigste Bedeutung, wie der heilige Geist in Matthäus uns zu verstehen gibt. Gottes Rath und Christi Gehorsam: das sind die zwei zu beachtenden Hauptmomente darin.

Das Erstere zeigt uns Matthäus in dem Τότε, welches er V. 3. zum ἐγένετο ὅτε fügt. Frucht alles bisherigen Redens und Wirkens des Herrn ist — der eben so abschließende, finale Beschluß, ihn jedenfalls zu tödten! Aber dieser Rath der Menschen wider Gott, obwohl er längst in Gottes Rathe für die Menschen zuvorversehen, zulassend bestätiget ist, muß doch in Einem Stück als Menschenrath zu Schanden werden. Ehe sie sprechen: Ja nicht auf's Fest!*) hat es der Herr schon verkündigt, daß es auf's Fest geschehen soll und muß, und diese ruhig erhabene Versicherung, womit er dem ihm wohlbewußten Rath seiner Feinde zuvor- und entgegenkommt, kann kaum genug erkannt und gefühlt werden in diesem Worte. Wie in der ganzen Geschichte der Menschheit überhaupt, die nach Versöhnung und Vereinigung des Menschen mit Gott ringt, zugleich stets Gottes- und Menschenrath wider einander gehen, so und nicht anders hier im erfüllenden Centrum dieser Geschichte, bei dem Tode des Gottmenschen zum Leben der Welt. Ein andrer, von der Hölle her angeregter Menschenrath in dem zu Bethanien erbitterten Judas (daher V. 14. ein abermaliges Τότε zum Abschluß) muß es herbeiführen, daß, was geschehen soll, geschieht nach Jesu Wort wider des Sanhedrins Beschluß. Und derselbe Judas muß mit anhören, was Jesus τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ sagt, damit ihm das Urtheil, daß er auch als Satans Werkzeug doch nur der Ausführer göttlichen Rathes werden und bleiben müsse, schon hier im Voraus (wie hernach V. 24.) gesprochen sei. Wir finden wenigstens in des Matthäus Ausdruck wie in der Sache selbst nicht den geringsten Grund, mit Manchen (z. B. Heß) zu zweifeln, ob auch der Verräther dabei gewesen; vielmehr scheint uns eher natürlich, was Pfenninger dichtet: der Herr habe für sein Wort geflissentlich die Zwölfe zusammen gerufen, dann erst, als sie alle beisammen waren, es feierlich zu ihnen geredet.

Die Zeit ist dem Herrn zugemessen bis auf Tag und Stunde: je näher zum Ende, desto gewisser bis in's Einzelne weiß er das auch

*) Mit diesen Worten wird nebenbei ganz unzweifelhaft (wenn anders das N. T. so viel gelten soll, als der Thalmud) bestätigt, daß Prozesse und Hinrichtungen aufs Fest keine Satzung wider sich hatten; ja es lautet fast, als ob sonst der Festtermin sich schicklich darböte, denn nur wegen Aufruhrs unterlassen sie es. Daß ihr Μή bloß auf das κρατεῖν und nicht auch auf das möglichst schnell folgende ἀποκτείνειν gehe, wird sich doch schwer beweisen lassen.

selber. Was Luk. 13, 32. noch allgemein andeutet, was hernach Luk. 22, 53. auf's genaueste ausspricht, dasselbe bezeugt hier gewaltig sein einfaches Wort. Nicht Ein Spruch seines Mundes, der noch zu sprechen war, durfte zurückbleiben und gehindert werden; eher nicht als bis er alle seine Reden zum Ende geführt hatte, waren die Tage und Stunden da, welche jetzt an der Passionsuhr der Evangelien immer genauer, zuletzt wirklich von Stunde zu Stunde gezählt werden. „Ihr wisset, daß nach zween Tagen Ostern wird" — so hebt der Herr an mit dem Allbekanntesten, fährt aber sogleich fort, das Allerverborgenste des göttlichen Rathes über diesen Ostertag beizufügen. „Den Festkalender hatten die Juden wohl inne; aber Christus will, daß sie auch dies hineinschreiben sollen, daß Gottes Sohn sollte das Osterlamm sein." (Berlenb. Bibel.) Man möchte zwar sogar meinen, wie die Worte dastehn, das *καὶ παραδίδοται* hänge noch eben so von *οἴδατε* ab, wie das *ὅτι γίνεται* — und in der That, die Jünger konnten und sollten, so wiederholt schon darauf hingewiesen, wenigstens im Allgemeinen das Zweite wie das Erste wissen. Aber sie hatten's ja nicht vernommen, alle vorigen Reden waren ihnen verborgen, und sie wußten nicht, was damit gesagt war: das weiß der Herr wohl, und darum kann er doch sein *οἴδατε* nicht so meinen. Vielmehr fügt er wirklich abermals offenbarend zum Allbekanntesten das Allerverborgenste: Wie ihr wisset, daß in zwei Tagen Ostern wird — so weiß Ich und sage es euch hiermit, dabei bleibt's, an diesem Ostertage werde ich gekreuzigt! *Καὶ παραδίδοται*, das unmittelbar gleich vergegenwärtigende Präsens wie *γίνεται*, wird also gebraucht propter celeritatem actionis, mit Grotius zu reden, und Alford hat Unrecht, diese Konstruktion gewaltsam zu finden, für diesen Sinn ein ausdrückliches *καὶ τότε* zu verlangen. Vollends ob der Herr „ohne Zweifel früher schon Beides (Ostern und sein Leiden) in den Ankündigungen an seine Jünger verbunden habe" — bezweifeln wir sehr bei dem Fehlen jeder Spur davon in den Evangelisten. Wohl mit der Festreise und dem Festaufenthalt überhaupt hatten des Herrn Ankündigungen das ihm nun Bevorstehende verbunden, ganz etwas Andres noch ist aber das jetzt eröffnete Zusammentreffen selbst auf den Tag.

Τὸ πάσχα muß offenbar den ersten Festtag bezeichnen, d. h. nicht den ersten großen in jenem andern Sprachgebrauche, welcher nur die sieben Tage nach dem עֶרֶב הַפֶּסַח zählt, sondern den (natürlichen) Tag des officiellen Pascha-Essens der Juden, eben den Tag, an welchem Abends Ostern wird, und gleichzeitig (eigentlich vorher schon) das Ueberantworten und Kreuzigen geschieht; denn in diesem Zusammenfallen des vorbildlichen Tages mit der erfüllenden Geschichte

liegt die Emphase der ganzen Versicherung,*) wonach das unmittelbar fortführende καὶ zum Ausdrucke der nothwendigen Konsequenz wird, gleichbedeutend mit dem sonst vom Herrn gebrauchten Δεῖ. Folglich kann dies Wort, welches μετὰ δύο ἡμέρας sagt, nicht schon am Dienstage geredet sein, sondern erst am Mittwoch. Hochwichtig bleibt hiebei die Bestimmung des göttlichen Rathes: zu Ostern muß es geschehen — und zwar nicht bloß nach allerlei Nebenumständen, die auch konkurriren, sondern vornehmlich nach der Bedeutung des Tages selbst. Oeffentlich vor der Menge des aus der Diaspora versammelten Israel soll dem Herrn der Prozeß gemacht, an ihm das Urtheil vollzogen werden: er darf weder durch Volkswuth nur fallen, wie Stephanus, noch in der Stille durch Gewaltspruch hingerichtet werden, wie der Täufer. Offener Beweis muß dabei sich zeigen, daß das Volk nicht aufgewiegelt ihm anhängt, wie die falsche Anklage lautet, und was dergleichen mehr noch alles in seiner Wahrheit bleibt. Aber das eigentliche Hauptmoment des γίνεται καὶ παραδίδοται in seinem Zusammengehören liegt darin: daß Gottes Rath selbst, eben indem das A. T. sich auflösend und erfüllend in einem N. T. endigt, doch dabei zugleich die alttestamentlich geheiligten Zeiten bewahrt, sie dadurch in der That auch für das N. T. von neuem heiligt. Indem und weil zu Ostern der Herr stirbt, zu Pfingsten der heilige Geist herniederkommt, sind Ostern und Pfingsten als die Kern- und Ansatzpunkte des neuen christlichen Kirchenjahres, eines nun mit dem Wesen erfüllten Cyclus heiliger Jahres- und Festzeiten von Gott selbst gegeben und verordnet.**) Hiernach modificirt sich gegen spiritualistischen Mißverstand, was die apostolische Lehre Röm. 14, 5. Col. 2, 16. 17. meinet.

Wie das Ueberantworten, Ausliefern oder Hingeben zu verstehen sei und warum es als Hauptzug hervortritt, haben wir schon zu Matth. 17, 22. 23. (Theil II. S. 216.) gesagt. Es ist nehmlich auch

*) Siehe, was wir über diesen ganzen Streitpunkt schon Theil V. Seite 96—104. verhandelt haben. Daß τὸ πάσχα γίνεται hier in der Rede des Herrn einen Tag weiter greift, den Freitag nach seinem Osterlamm-Essen meint, scheint uns deutlich und entschieden, folglich auch entscheidend für den Unterschied einer solchen vorgerückten Feier, insofern doch das σταυρωθῆναι, nebst der letzten Uebergabe dazu an die Heiden, den Koincidenzpunkt der Zeit bilden muß. Diese allgemeine Bezeichnung nach der herrschenden, faktischen Sitte bleibt unverfänglich, es ist als ob es hieße: das Pascha der Juden, meiner Feinde. Andernfalls müßte man den Hauptaccent auf παραδίδοται legen, was aber der Beziehung des Tödtens auf das Schlachten des Lammes nicht entspricht, sogar kaum (besonders in der Parallele mit γίνεται) der gewiß weit vorgerückten Nacht, in welcher der Herr verrathen ward.

**) O legis destructorem, qui concupierat etiam Pascha servare! Siehe Tertullian bei Ebrard vom Abendmahl, I. S. 289.

hier nicht genug, dabei nur zu deuten: von den Juden ausgeliefert, verleugnet, verworfen, damit ihn die Heiden kreuzigen; sondern wie zuvor Judas der Verräther ihn den Juden überliefert hat, so ist es voran und oben an Gottes Hand und Rath, wodurch er in aller dieser Menschen Rath und Willen von Hand zu Hand übergeben, hingegeben wird. (Apostg. 2, 23. ἔκδοτον.) Es gehet Alles gar scheinbar so menschlich natürlich zu, als ob die Menschen auch an Christo thäten, was sie wollten (Matth. 17, 12.) — dennoch ist es nicht so. Lauter Unrecht und Sünde darin von der größten Schuld des verrathenden Jüngers bis zur geringsten der kreuzigenden Kriegsknechte — dennoch darin und darüber des Vaters guter und gnädiger Wille. Darum, ehe die Juden rathschlagen und dann Judas zu ihnen kommt, hat der Herr schon sein Wort gesprochen. Endlich die Spitze des göttlichen Rathes bildet das jetzt nicht wieder insonderheit auszulegende: εἰς τὸ σταυρωθῆναι. Nicht enthauptet, nicht gesteinigt, sondern gekreuzigt: mit heidnischer Strafe, doch zur Erfüllung israelitischen Vorbildes, ja zur erfüllenden Darstellung alles Geheimnisses, das vom verbotenen Baume her schon in diesem Hängen am Holz des Fluches liegt.

Und in solchen Rath Gottes ergibt sich sein Sohn als Menschensohn mit wohlbewußtem, freiem und willigem Gehorsam: das ist das andere Hauptmoment seines Wortes, welches in der bloßen Verkündigung des Geschehens auf's allergeziemendste, in tiefster Demuth und Einfalt, als verstehe sich das eben von selbst, zugleich diesen Gehorsam ausspricht. In allen Vorhersagungen des Leidens ist solch ein Zeugniß der Willigkeit, es zu übernehmen, enthalten, in dieser hier am einfachsten und stärksten. Der Herr sagt natürlich gar nicht etwa: des Menschen Sohn wird sich selbst überantworten — obgleich das auch wahr ist — sondern er redet eben rein passiv von der Passion. Er fügt eben so natürlich diesmal nichts vom Auferstehen am dritten Tage hinzu; er bleibt beim σταυρωθῆναι, fügt nur grade durch εἰς τὸ — so eng es an παραδίδοται, daß er anzeigt, wie geschwind sich das Ganze durch alle Instanzen bis zur Ausführung solches Urtheils bewegen werde. Schnell nach einander das κρατεῖν καὶ ἀποκτείνειν, darin soll der Feinde Rath recht behalten, mehr noch als sie selber gemeint. Hiedurch bekam dann, bei aller Klarheit und Ruhe, mit welcher sein Mund und Angesicht redete, das Wort gewiß etwas gleichsam Unheimliches oder doch Schauerliches für die Jünger: Nach zwei Tagen, zu Ostern wird und ist unser Herr — gekreuzigt! Die nächste Folge war schwerlich viel anders, als wie Pfenninger gut darstellt: ein allgemeines Verstummen unter ihnen — bis dann die Gemüther, eigentlich unfähig, in dies Dunkel hineinzuschauen, sich bald wieder durch Wegwenden davon ein wenig ermannten.

Bestellung des Osterlammes.

Matth. 26, 18. Marc. 14, 13—15. Luc. 22, 8—12.

Ueber die Zeitverhältnisse verweisen wir nochmals auf das im V. Theil Gesagte, sonderlich jetzt auf S. 102. Dem heiligen Geiste in den Evangelisten (wie wir gegen alle jetzige Weise dabei zu sagen uns nicht nehmen lassen) war Alles wohl bewußt in dieser ganz eigenthümlichen Verwickelung der zwiefachen Paschafeier, welche Gott hatte kommen lassen, damit beiden Momenten je nach Bedeutung ihr Recht geschähe im Zusammenfallen mit der typischen Zeit, das Abendmahl als die genaueste Erfüllung des Typus auf den gesetzlich richtigen Tag käme, die Kreuzigung auf den bereits ungültig und völlig schattenhaft gewordenen Paschatag der Juden. Wie Jesus daher im vorigen Worte seiner Verkündigung dies Pascha der Juden insofern anerkennt, redet nun doch anderseits der Geist in den Evangelisten wieder genau, indem bei Matth. und Marc. der Donnerstag, an welchem Jesus mit einer (wohl ziemlich kleinen) Anzahl der Juden das Lamm schon aß, richtig als *πρώτη τῶν ἀζύμων* bezeichnet wird. Es ist durchaus nicht nothwendig, bei dem *ὅτε ἔθυον* des Marcus ohne Weiteres (wie freilich schon die Peschito thut) zu ergänzen *οἱ Ἰουδαῖοι*, es durch ein allgemeines „moris erat" aufzulösen, sondern es läßt sich eben so wohl verstehen: der (eigentlich richtige) erste oder Vor-Tag des Festes, an welchem sie, nehmlich die Jünger, mit dem Herrn das Lamm zu schlachten pflegten. In diesem Sinne gewinnt dann das *ἔδει* bei Lukas die von uns darin gefundene Emphase, zum Wink in einer Sache, worüber nicht deutlicher geredet werden sollte, damit — hernach in der Schrift etwas zu suchen und zu finden bliebe.

Genug, dieser Tag kam, wie Luk. ausdrückt, d. h. brach an, und noch an seinem Morgen oder doch Vormittag mußte für das Paschamahl in aller gesetzlichen Ordnung gesorgt werden. Nach Matth. und Marc. erinnern, wie es scheint, die Jünger zuerst daran mit einer Frage nach dem Wo, dem diesmal bedenklichen; wir ziehen aber diese zwiefache Autorität nicht etwa nur so vor gegen des Lukas Ausdruck, der doch auch seine Wahrheit behalten muß, denn Beides kann wohl mit einander bestehen. Sogar natürlicher scheint es, daß der Herr selbst anhebt mit seinem, liebreich kommunikativ wie immer in externis gesprochenen Worte: „Gehet und bereitet uns das Osterlamm, auf daß wir es essen!" (Luk. 22, 15.) Ich weiß wenigstens nicht, was für eine Absicht das wäre, mit welcher (nach Lange) der Herr es abgewartet haben sollte, bis die Jünger „in ihrem israelitischen

Festordnungssinn dachten, jetzt sei es Zeit, an die Osterfeier zu denken." Vielmehr war wohl diesmal dieser Festordnungssinn bei ihnen sehr zurückgedrängt durch die Todesverkündigung, d. h. sie wußten gar nicht, was sie nun von diesem „Ostern" denken sollten, wie es bei so bewandter Sache damit werden würde. Am wenigsten läßt sich's mit Manchen fassen: sie seien schnell wieder auf die Aeußerlichkeit verfallen — denn etwas nur Aeußerliches war die gebotene Feier überhaupt schon weder für sie, noch für den Herrn. Der Herr selbst aber weiß, daß ihm die Feinde noch Zeit und Raum lassen müssen zum Ostermahl (Ps. 23, 5.) — er weiß dazu, was er thun will an demselben, und in erhabener Klarheit läßt Er daher auf die Anzeige des Todes folgen den Auftrag zur gewöhnlichen Feier. Auch nach dem Abschied von Volk und Tempel schließt er sich noch einmal an dessen alte Ordnung an, wie dies Lange gut auseinandergesetzt hat: nicht bloß um der Stiftung des Abendmahls willen, sondern weil er dem Gesetze Gottes unterthan bleibt bis an's Ende. Daß er also diesmal ungestört wie sonst Ostern halten will, wissen die Jünger nun aus einem ersten Wort seines Mundes gegen etwanige Bedenken; an welchem Tage seine Feier geschieht, wissen sie auch von früher her;*) übrig bleibt nur die ängstliche Frage: wo denn wohl mit Ruhe und Sicherheit? So etwas liegt offenbar in ihrer Frage, selbst wenn sie das Erste gewesen sein sollte; war sie aber nach Luk. Entgegnung auf ein erstes *Πορευθέντες ἑτοιμάσατε* von Ihm, so klingt sie fast noch wie ein Einwand, eine leise Erinnerung, daß es ja nicht gerathen sei, sich auch damit ruhig „in die Stadt" — vom (hier voraussetzend angedeuteten) Aufenthalte draußen, in Bethanien etwa nach Jerusalem zu begeben. Jedenfalls reden sie, was sie reden, in großer Dunkelheit über Gottes Rath, haben keine Ahnung davon, wie wichtig und nothwendig eben dies letzte Ostermahl sei: sie wollen's eben ihm bereiten, daß er esse — weiter nichts. Aber Er, der ihnen und uns Allen dabei das Mahl des Neuen Bundes bereiten will, redet nun in desto hellerer Klarheit, wunderbar erhaben über alle Verwickelung.

Schon Theil II. S. 332. haben wir die Sendung nach der Eselin mit dieser jetzigen Bestellung des Osterlammes verglichen, diese Parallele ist auch eben so naheliegend als lehrreich. Dort wollte er sich noch einmal dem Volke des A. T., der ersten Berufung darstellen als der König Messias — hier will er seinen Jüngern und in ihnen der neuen Gemeinde sich darstellen als das rechte Oster- und Opferlamm. Nicht bloß beruhigen und im Voraus trösten will er in der Sakramentstiftung über

*) Denn allerdings, darin hat Lange Recht, die Jünger haben ihm nicht etwa diesmal „eine Abweichung von der Sitte vorgeschlagen."

den gewissen Tod, sondern überschwänglich Heil und Leben verheißen, im Voraus geben aus demselben. Wenn irgendwohin, so hieher gehört beim Bestellen dafür ein Erweis seiner Hoheit, ein Zeugniß seiner Wundermacht. Zwar möchten wir nicht ganz wie Bengel (im deutschen N. T. zu Marc.) es fassen: „es war eine tiefe Niedrigkeit, daß Christus das Osterlamm aß, gleich einem gemeinen Israeliten; deßwegen lässet er bei Bestellung desselben seine Herrlichkeit blicken" — denn die Niedrigkeit seines Gehorsams war ja doch nicht immer unmittelbar mit solchen Zeichen der Hoheit verbunden, auch findet sich nichts dergleichen bei den früheren Paschamahlen, welche die Schrift sogar nur in schweigender, hier bestätigter Voraussetzung berichtet. Aber dies letzte Mahl hat nach dem Matth. 26, 2. Angekündigten für die Jünger so etwas Aengstliches, Bedenkliches, ja Zweifelhaftes, daß deßwegen ein Zeugniß der erhabenen Sicherheit des Herrn eintreten muß.

An vorgängige Verabredung mit dem Hauswirth in Jerusalem zu denken, sollten die gläubigen Ausleger doch lieber Leuten, wie weiland Gabler, Stolz, Paulus, Kuinöl überlassen. Wir haben so etwas als unwürdig auch bei der Sendung nach dem Esel abgewiesen. Doch redet leider wieder Braune von einem verabredeten Zeichen! Schreibt sogar: „Das hat Jesus sicher zuvor mit dem Hauswirth abgemacht!" Die ganze mysteriöse Form der Bezeichnung des δεῖνα, die Vorhersagung des Begegnens und Findens mußte ja den Jüngern einen andern Eindruck machen, als etwa: „Das habe ich schon so und so bestellt!" Vielmehr hieß es in höherem Sinne: Das ist Alles bereits geordnet, kann und wird nicht fehlen, wie ich euch hiemit weissage! Zu diesem ersten Moment in der Form dieser Bestellung kommt aber eben so begründend, auf dieselbe Form hinführend, ein andres: die Geheimhaltung des Ortes vor dem Verräther. Die fast allgemeine Bemerkung der Ausleger von Alters her, welche dies hervorhebt, hat wirklich Recht; denn wiederum die Demuth in der Hoheit erfordert es zugleich, daß der Herr, dem Alles zu Gebote steht, dennoch zum Theil die Wege gewöhnlicher Vorsicht auf Menschenweise geht. Beides temperirt einander wundersam, wie immer. Zuerst schon wird für diesmal nicht Judas, der sonst Einkauf und Aehnliches besorgende, gesandt;*) sodann wird in seiner Gegenwart der Auftrag so geheimnißvoll ausgedrückt, damit er Ort und Namen nicht vor der Zeit erfahre. Dabei

*) Pfenningers Dichtung, Judas habe aus Aerger über das Wort in Bethanien die Kasse abgegeben, weil man ihm ja nicht mehr traue (!) — widerlegt sich durch Joh. 13, 29. Daß dies auf den Mittwoch vorher falle, also Judas jetzt, Donnerstags bereits weggeschickt sei, haben wir vollends mit dieser ganzen alten Harmonistik widerlegt.

soll endlich ihm, dem heuchlerischen Feinde mitten unter den Aposteln, und mit ihm jetzt Jedermann offenbar werden, daß der Herr dagegen verborgene Jünger hat auch mitten unter den Feinden zu Jerusalem.*)

Matthäus läßt unbestimmt den Herrn „die Jünger" senden, Marcus gibt näher schon an: zwei derselben — endlich Lukas nennt sie: Petrus und Johannes, den Angesehensten und den Vertrautesten, dieselben Zwei, welche dann beim Abendmahl als die Nächsten zu beiden Seiten erscheinen. Matth. faßt überhaupt das Wort des Herrn kurz, wie es die erste, allgemeinere Tradition bewahren mochte, bis dann der heilige Geist weiter für Nachbringung des Vollständigen, Hervorhebung des Hauptmomentes Sorge trug. Matth. und Marc. stellen voran das bedeutsam sogleich entscheidende: Gehet hin in die Stadt — welches auch nach Luk. bereits im ersten Πορευθέντες lag. Dann aber kann es bei Matth. scheinen, ehe wir die Andern lesen, scheinen, als habe der Herr selbst wirklich den Namen des Hauswirthes genannt, nur der Evangelist könne oder wolle ihn nicht auch nennen.**) Allein daß Matth. den Namen nicht mehr gewußt, ist eben so unwahrscheinlich, als daß er ihn verschwiegen habe, um — „den Mann nicht zu kompromittiren" — da ihm doch schwerlich so lange nachher diese österliche Gastfreundschaft noch ganz besonders feindselig wäre angerechnet worden. Also das Richtige ist vielmehr: Matth. drückt in seiner Abkürzung mit πρὸς τὸν δεῖνα dasselbe aus, was dann die Andern genauer berichten; er will damit eben wenigstens andeuten, daß der Herr den Mann ohne Nennung irgendwie bezeichnet habe. Wenn sie demselben sofort sagen sollen: ὁ διδάσκαλος λέγει (nach allen Dreien, bei Luk. nur am stärksten: Λέγει σοι) — so ist allerdings der Ungenannte als Jünger Jesu bezeichnet, denn der diesem Worte verheißene Gehorsam setzt voraus, daß es dem Empfänger lauten werde wie: Unser und dein Meister!***) Daß er an diesem terminus alsbald die Jünger und den sie sendenden Herrn als auch seinen Gebieter und Lehrer erkennen werde. Der Meister läßt dir sagen — das ist auch hier genug, parallel mit jenem: Der Herr bedarf ihrer — bei der Sendung nach den Eseln. So erhaben schreitet Jesus einher, daß ihm zuvorversehen Alles dienen

*) „War unter seinen Freunden ein heimlicher Feind, nun unter seinen Feinden war auch manch heimlicher Freund." Braune.

**) Denn ὁ δεῖνα vertritt bekanntlich so den Namen, wie unser N. N. Stolz übersetzte: „zu dem bewußten Manne" — so könnte freilich der Herr selbst den Ausdruck gebraucht haben: zu einem Gewissen, mir wohl Bekannten, den ich euch zwar nicht nennen, aber sogleich näher bezeichnen will. Aber dann setzen wir seine Rede doch zu mechanisch aus den verschiedenen Texten zusammen.

***) Daher im hebr. N. T. gut רַבֵּינוּ gesetzt ist.

muß — wir wollens immerhin, recht verstanden, mit Lange nennen „die kindliche, fast spielende Heiterkeit und Bequemlichkeit, womit er dem irdischen Bedürfniß abhilft;" wir machen aber dazu noch aufmerksam auf die Parallele mit dem Stater aus Fischesmaul.

Meine Zeit ist nahe — dies Wort bei Matth. meint offenbar ja nicht bloß die Osterzeit, deren Termin alle Juden wie die Jünger wußten; eher etwa könnte darin die Andeutung liegen: ich halte es mit Denen, welche heute schon das Mahl halten — wenn der Ausdruck nicht in Jesu Munde den sonst gültigen Sinn für sein Leiden und Sterben behalten müßte. Der Herr meint niemals Anderes als dies, wenn er von seiner Zeit oder Stunde spricht, wie wir u. a. auch zu Joh. 7, 8. sahen. Darin hat Grotius Recht, der an *πρὸ τοῦ με παθεῖν* Luk. 22, 15. erinnert, obgleich dann seine Meinung, eben damit gebe der Herr Ursache an, warum er sein Osterlamm anticipiren müsse (Morgen kann ichs nicht mehr essen!) mit dieser ganzen Ansicht *) nicht gelten kann, wie wir früher gesagt haben. Ein sehr nahes, vertrauliches Verhältniß zu dem Unbekannten wird hiermit vorausgesetzt, indem er sogar den Sinn dieses *ὁ καιρός μου* verstehen und dadurch entscheidend bewogen werden soll, dem Herrn vor seinem Leiden die letzte Osterherberge zu gewähren. **) Es ist, als ob der Herr auch Diesem hiermit sagen ließe, was er Matth. 26, 2. den Jüngern eröffnet hat. Wir aber wollen jetzt noch merken, wie der Herr zugleich wieder seine Willigkeit, in den Tod zu gehen, ausspricht, indem er die nach Gottes Rath verordnete Zeit die seinige heißt.

Das Folgende bei Matth. ist mehr nach dem Sinne zusammengezogen und kann weniger wörtlich mit der genaueren Rede bei Marc. und Luk. bestehen; doch ist es dem Sinne nach eben so wahr. In *πρός σε* tritt hervor, wie es eine Liebeserweisung, eine Erwählung zu Ehren war, daß Jesus in dieses Mannes Haus noch einmal sich einlud. In *ποιεῖν τὸ πάσχα* zuletzt wird der gesetzliche Gehorsam durch die solenne Formel (עָשָׂה פֶּסַח 2 Mos. 12, 48. 4 Mos. 9, 4. Jos. 5, 10.) ausgedrückt. Und zwar: mit meinen Jüngern; denn die sind seine Familie, so läßt er es als ein Hausvater dem andern sagen!

---

*) Welche sogar Neander wieder hervorholt und hier eben so den Herrn verstehen will: „Weil die Zeit meines Abschiedes von der Welt bevorsteht, will ich heute das Paschamahl feiern und dasselbe anticipiren!" Obendrein meint er noch, dieser Sinn sei nur durch die (falsche) Voraussetzung des Referenten, daß Christus eine eigentliche Paschamahlzeit gehalten habe, verdunkelt. So gehen wir nicht mit der Schrift um.

**) Kahnis eben so: „Da nannte ihnen Jesus einen Mann, den er sich ergeben und mit seinem Hingang vertraut wußte." (Lehre v. Abendm. S. 5.) Nur das „nannte" ist ungenau, wie wir nachgewiesen; richtig dafür: bezeichnete.

Doch näher nun zu der bezeichnenden Vorhersagung der leitenden Umstände, welche Marc. und Luk. bringen! Wenn Ebrard hier wieder kurzweg wie die Alten setzt: „kraft seiner Allwissenheit" — so stimmen wir ihm, wie unsere Leser schon wissen, freilich nicht bei; noch weniger aber, wie wir auch bereits erklärten, können wir mit Olshausen Beides leugnen, die Anzeige eines wunderbaren Vorherwissens im Text und den würdigen Zweck solches Wunders. Was das Erste betrifft, so bleibt gewiß für den einfältigen Leser unausweichlich klar, daß die Evangelisten das Wort als in einem übernatürlichen Vorherwissen, gleichsam Fernsehen auch der zufälligsten Umstände geredet berichten, daß Jesus, wenn irgend sein Wort nicht ganz entstellt oder sagenhaft ins Wunderbare gewandt ist, bei einer bloßen „Verabredung" nicht ohne die unwürdigste Charlatanerie so hätte reden können. Das verkündigte Begegnen des Menschen mit dem Wasserkrug, vermuthlich eines um die gewöhnliche (oder ungewöhnliche?) Zeit Wasser holenden Knechtes, nach Zeit und Ort aufs genaueste bestimmt,*) ist offenbar ein mit höherer Autorität gegebenes Zeichen für die mit ungläubiger Aengstlichkeit fragenden Jünger. Darin haben wir dann auch die Antwort für das Zweite. Jesus war in seiner Entäußerung als Menschensohn freilich so wenig allwissend, als er allmächtig oder allgegenwärtig war, aber ein wunderbares Wissen auch irdischer Einzelheiten über die sinnliche und menschliche Schranke hinaus legt ihm doch die evangelische Geschichte so oft bei, daß um dieses oder jenes Beispiel zu markten sehr sonderbar erscheinen muß. Ferner wollen wir doch dabei nicht, auch nicht von ferne nur, wieder uns nähern jener alten Weise (die neuerlichst ein Strauß wie zur Ironie auf die Spitze getrieben hat), jedesmal nach den „Zwecken" der angebrachten „Wunder" zu fragen. Wenn ein neuester Prediger für unsere Stelle sehr wohlmeinend beweiset: „Jesus hatte also doch hier einen Grund, von seiner Allwissenheit Gebrauch zu machen" — so kennen wir allerdings weder ein solches jeweiliges Gebrauchmachen von der sonst zurückgelegten Allwissenheit oder Allmacht, noch solch eine jedesmal bewußte Reflexion über einen Grund oder Nutzen. Aber daß den Herrn der in ihm wohnende Geist grade dann in die wunderbare Region des Wirkens oder Schauens in Gottes Kraft und Licht erheben muß, wenn es für seine Würde und

*) Bei Luk. Ἰδοὺ, εἰςελθόντων ὑμῶν εἰς τὴν πόλιν — also gleich beim Eingang in die Stadt, daß die Jünger nicht erst sich viel zu besinnen haben, welchen Weg sie einschlagen möchten. Das Gefäß als κεράμιον ausdrücklich bezeichnet, dann das Eingehen dieses leitenden Wasserträgers in das rechte Haus — wer kann das Alles anders verstehen, als grade wie die Rede des Sehers 1 Sam. 10, 2—7., welche wir daher auch schon bei Matth. 21, 2. verglichen?

Andrer Heil dergleichen gilt, das wissen wir doch gewiß, und meinen es auch klar zu verstehen in gegenwärtigem Falle. Beides war hier ganz am Platze: sowohl das im höheren Sinne nur natürliche Sich-Erheben des Herrn in ein die göttlichen Fügungen zuvorschauendes Bewußtsein, abgesehen von jedem sogenannten „Nutzen" seiner Aeußerung, bloß der ihn afficirenden Glaubensschwäche seiner Jünger gegenüber — als auch, wenn man so will, die zugleich bewußte Absicht, sie damit zu beruhigen und stärken. Wir begreifen kaum, wie der liebe Olshausen in arger Trübung des Blickes auf Text und Sache behaupten konnte: erstlich hätten die Jünger hier gar keine Schwäche verrathen (als ob sie nicht nach ihrer durchgängigen Stimmung jetzt vorausgesetzt werden müßte, selbst wenn ihre Frage, was doch so nahe liegt, keine ängstlich sorgende gewesen wäre) — sodann wäre das Faktum nach den unendlich erhabenern Wundern, die sie angeschaut, nicht bedeutungsvoll genug (als ob nicht die Rede majestätisch genug zeugete: Sehet, es ist schon Alles zuvorversehen!) — endlich hätte dann hinzugesetzt sein müssen: es habe keine Verabredung Statt gefunden!! Das Letzte noch das Aergste, denn wie konnte den Jüngern doch ein Gedanke nur kommen an eine „Verabredung" Jesu mit dem am Eingange der Stadt auf sie wartenden, sie zum Hause geleitenden Wasserträger? Oder mit seinem Herrn dies so einzurichten? Warum in aller Welt dann solche Umwege der Bestellung anstatt einer einfachen, immerhin ohne Zuziehen des Judas zu gebenden Angabe des Hauses und Wirthes? —

Die beiden Evangelisten gemeinsame Frage: *Ποῦ ἐστι τὸ κατάλυμα ὅπου κ. τ. λ.* will ja wiederum in dieser Fassung zugleich sagen, daß der bereitete Ort, nach dem die Jünger fragen sollten, eben schon bereit sei und nicht fehlen könne. Ihr fraget ängstlich diesmal nach dem *Ποῦ* — Ich aber darf nur befehlend fragen lassen: *Ποῦ ἐστι;* so ist es schon vorhanden! Daß wir diese Frage für den Wirth nicht als Berufung auf Verabredetes nehmen, sondern als eine sogleich stark ausgedrückte Anmeldung des Herrn, dafür ist ja gesorgt durch des Matthäus ersetzenden Ausdruck: *πρός σε ποιῶ τὸ πάσχα.* Die von Lachmann unentschieden gelassene Lesart bei Marcus: *τὸ κατάλυμά μου* (Vulg. refectio mea) — scheint uns nur eine noch steigernde Glosse, deren Sinn ohnehin schon im Ganzen liegt. *Κατάλυμα* aber bezeichnet hier gewiß nicht ein öffentliches *ξενοδοχεῖον*, von dessen Gebrauche grade zu Ostern gar nicht die Rede war,*) eben so wenig anderseits bloß ein „Zimmer" schlechthin,**) sondern der Ausdruck entspricht

*) Ueberhaupt ist dieser Sinn des Wortes ungewiß, auch Luk. 2, 7.

**) Oder gar einen Speisesaal in specie, wie man sagt, weil 1 Sam. 9, 22. לִשְׁכָּה durch *κατάλυμα* gegeben ist.

dem hebr. מָלוֹן, deversorium, hospitium, Einkehr. „Die in Jerusalem nicht ansässigen Israeliten hatten für den Ostertag das Recht der Gastfreundschaft bei den Einwohnern von Jerusalem, und durften unentgeltlich bei Jedem einkehren." *) Ni fallor, id ipsum indicat vox *κατάλυμα* — sagte schon Grotius. Daß nun der *οἰκοδεσπότης* dieses Hauses (merke diese vollständigste Bezeichnung!) von den Jüngern gar nicht erst gefragt werden soll: Willst du wohl unserm und deinem *διδάσκαλος* dein österlich bereit stehendes *κατάλυμα* hergeben? sondern sogleich nur aufgefordert, zu zeigen wo es sei — darin liegt eine doppelte Voraussetzung: einmal daß er es für Gäste, die Gott ihm zuführen würde, mit frommer Gastlichkeit bereit hielt, sodann daß er es Niemanden lieber als Jesu geben würde, sobald sich Dieser dazu anmelden ließ.

Ein *ἀνάγαιον* (richtiger für *ἀνώγεον*) unterscheidet sich zwar vielleicht noch, obgleich Hesychius es für einerlei erklärt, vom *ὑπερῷον* oder der eigentlichen עֲלִיָּה des Daches, doch will der Herr jedenfalls, indem er auch dies anzeigt, die Schicklichkeit für eine zurückgezogene Feier beruhigend verheißen. Dazu *μέγα*, nicht ärmlich etwa, sondern mehr als genug Raum bietend für die kleine Gesellschaft, **) sogar schon *ἐστρωμένον*. ***) In diesem Letzten liegt grade nicht sicher eine ungewöhnlich „stattliche" Einrichtung, wohl aber, daß alles Nöthige vollständig bereits vorhanden sein wird. Eben darum können wir das nochmals verstärkende *ἕτοιμον* bei Marc. wieder nicht billigen. Der gehäuften Prädikate werden so zu viel, nochmals *ἕτοιμον* ist entweder sehr überflüssig, oder es müßte gar andeuten, daß auch das Ausfegen des Sauerteiges vor dem Legen der Polster, und was etwa sonst noch das Ceremoniel forderte, vom Wirthe schon besorgt sei. Wir meinen, die specielle Rücksicht bis dahin wäre hier kleinlich in Jesu Munde. Vollends v. Gerlachs Erklärung: einen Saal, worin die Mahlzeit zubereitet ist — vergißt, daß ja dann nichts mehr übrig bliebe für das folgende: *ἐκεῖ ἑτοιμάσατε* (Marc. noch *ἡμῖν*). Richtiger also de Wette: daselbst bereitet [das Mahl]. Und sie bereiteten das Pascha, lesen wir hernach. Dazu gehörte das Ankaufen des Lammes,

---

*) Friedlieb, Archäologie der Leidensgeschichte, S. 50. So viel war gewiß von Alters her Sitte, wenn auch die dort angeführte Weise, den Wirth durch das Fell des Lammes und ein irdenes Gefäß zu entschädigen, in spätere, kleinlich ausgleichende Zeit gehören mag.

**) In welchem Umstande die Naivität unserer Väter typisch angedeutet fand, wie noch gar Viele dereinst zum Abendmahl des Herrn berufen werden sollten.

***) Der Herr spricht, als ob er den Saal vor sich sähe, wie er jetzt ist!

das Schlachten*) und Braten, das Beschaffen der verordneten und herkömmlichen Zukost u. s. w. Dies Alles wird vom Herrn bei der letzten Beobachtung dieser Dinge würdig einfach in ἑτοιμάζειν zusammengefaßt.

Die Jünger gingen im Glauben, daß sie Alles finden würden, wie er gesagt, und als sie es gefunden, thaten sie weiter was er befohlen. In heilig stiller Ordnung und Andacht, unter mancherlei sinnenden Gedanken mochten Petrus und Johannes diese Festbereitung vollziehen. Ehe wir aber fortschreiten zum bereiteten Mahle selbst, lasset uns noch einmal sinnend erwägen die Bestellung und Anmeldung, welche der Herr davon geredet hat. Nach Offenb. 3, 20. möchte es dann ziemlich nahe liegen, darin endlich ein Vorbild zu erkennen, wie er sich künftig anmelden und einladen will bei allen ihm schon ergebenen Seelen, daß er sein rechtes Ostern im bereiteten κατάλυμα der Herzen halte. Ja die Erfahrung Derer, die solche Botschaft auszurichten haben, spricht mit Recht dazu: „Jesus gibt noch oft den Seinen solche Zeichen, an denen man erkennen kann, wo man sich hinwenden, wo man Herberge für ihn bestellen soll.“

Beilegung eines Rangstreits der Jünger.

Luk. 22, 25—30.

Lukas hat allerdings nur aus der zweiten oder dritten Hand seine Nachrichten über dies letzte Mahl, und hieraus entstehen Unbestimmtheiten, Ungenauigkeiten, mehr noch als in der einfältig kurzen Zusammendrängung des Kernes bei Matthäus — und Marcus.**) Aus der Fülle

*) Wahrscheinlich im Tempel, doch nicht so, daß es nur die Priester thaten. Das Ritual für die damalige Zeit bleibt im Einzelnen ungewiß. Die von Friedlieb (S. 47. Note) gezogene Konsequenz (entweder das Pascha zur gehörigen Zeit im Tempel geschlachtet, oder gar nicht — entweder das Pascha von Christo mit den Juden gefeiert, oder gar kein eigentliches Pascha) gilt also nicht; um so weniger als, wenn eine frühere Feier bei Manchen überhaupt zu Rechte bestand, sie auch im Tempel anerkannt werden mußte.

**) Wir bemerken hier ein für allemal gegen Manche: daß dies unser Zugeständniß gewisser Ungenauigkeiten durchaus kein Widerspruch ist mit anderwärts ausgesprochener Abweisung Derer, die „durch unberechtigte Annahme unklarer und ungenauer Berichte die Schrift brechen.“ Denn eben die Berechtigung zur Annahme von Ungenauigkeit hat ihre sehr genau gesteckten Gränzen. Daß namentlich im ersten Evangelium wirklich unmittelbar der Apostel Matthäus berichtet, lassen wir uns nimmermehr nehmen von derjenigen deutschen Theologie, welche hierin sogar auf den Engländer Alford üblen Einfluß erlangt hat. Daher dessen Tadel meiner ungemessenen Strenge, dazu der vermeinten Inkonsequenz (bei Matth. 26, 20 ff. S. 192.) mein Gewissen, auch das wissenschaftliche ruhig läßt.

dieses Abends einen Bericht hervorzuheben, dessen Maaß in das Maaß der ganzen evangelischen Geschichte paßte, das forderte fürwahr keine geringe Weisheit. Hervortreten mußte vor Allem, sofort für die erste Tradition der Gemeinde das Sakrament; zurückbleiben als mehr dem Apostelkreise gehörig, fast esoterisches Mysterium neben dem relativ exoterischen des Abendmahls konnte und mußte das Fußwaschen, bis Der den Griffel nahm, welchem auch davon zu schreiben gegeben war. In diesem allgemeinen Bewußtsein erzählen alle Drei vor ihm. Aber es war auch sonst noch so Manches geredet worden und vorgefallen über diesem Tische, bei dessen verschiedener Auswahl und Anordnung der leitende Geist uns als in einem Hauptbeispiele lehrt, wie durch menschliche Freiheit und Mannigfaltigkeit ein, wiederum frei von uns zu gewinnender, eben so sicherer als genügender Bericht entstehen sollte. Lukas unterscheidet sich auch hiebei, wie überhaupt, als der kritisch Forschende und Sammelnde von den unbefangener, großartiger noch in und aus der lebendigen Geistestradition Redenden. Daher anderseits grade bei ihm, wie wir sehen werden, mancher sehr schätzbare Nachtrag des Einzelnen, von dem „herzlichen Verlangen" V. 15. an bis zu dem mißverstandnen Worte von den Schwertern; daher aber auch, wie schon gesagt, seiner Weise gemäß ein gewisses, die Akoluthie des Herganges verlassendes Zusammentragen.

Dieser Charakter seines Berichtes erscheint uns am stärksten ausgeprägt in der, offenbar an sich schon unbestimmten Formel: *Ἐγένετο δὲ καὶ* — womit er den auch an diesem Abende wieder vorgefallenen Rangstreit der Jünger einführt. Staunen wir und möchten zweifeln an der Möglichkeit einer *φιλονεικία ἐν αὐτοῖς* zu dieser Zeit, besonders nachdem wir bei Lukas bereits gelesen, was in seinem Berichte vorausgegangen: so will eben diese Formel, mit eingehend in das Staunen, uns doch den Zweifel benehmen durch Versicherung des wirklichen *ἐγένετο*. Denn der Sinn des *καὶ* neben *φιλονεικία* kann kein anderer sein, als: auch, sogar an diesem Abend, über diesem Tische (wo die Hand des Verräthers war) leider wirklich ein Zank!*) Beharrt aber unser Zweifel nur stärker dabei, daß dies doch unmöglich

*) Entfernter davon stehet erst *ἐν αὐτοῖς*, daher man nicht mit Bengel hierauf den Hauptton legen darf: Non modo proditor, sed etiam undecim molestiam exhibuere Domino. Doch mag immerhin, insofern ja Lukas nach V. 23. fortfährt, so etwas mit darin liegen, genauer vielmehr: Die jetzt so demüthig *πρὸς ἑαυτοὺς* fragten, wer doch das thun und Jesum verrathen würde — hatten selbst auch unter sich gefragt, wer doch der Größeste wäre! Diese Parallele und Antithese zugleich bezeichnet sich durch das beidemal gesetzte: *τὸ, τίς* —. Nur nicht, als ob deßhalb V. 24. in der Zeit auf V. 23. gefolgt sein müßte.

nach der Abendmahlstiftung zu denken sei — nun so steht das auch nicht da, denn bei dem öfter so versetzenden Lukas kann ἐγένετο gar wohl Nachholung eines Früheren sein. Wir sind fest überzeugt, daß es damit wirklich so gemeint ist, und geben Olshausen zur Hälfte Recht, aber auch nur für diese Hälfte, wenn es bei ihm heißt: Lukas habe in zwei Punkten ungenau referirt, den Schein erregt, als habe Judas das Abendmahl mitgenossen, und als hätten die Jünger noch nach demselben mit einander gestritten. Von des Judas unzweifelhafter Theilnahme am Sakrament wird später die Rede werden; was den andern Punkt betrifft, so fällt auch eigentlich kein Tadel auf den Referenten, der uns zurufen kann: Wer heißt euch denn mein ἐγένετο δὲ καὶ — akoluthistisch lesen?

Viel zu dreist freilich gehet hier mit der heiligen Schrift der theure Neander um, wenn er sogar annimmt, der Gedanke an das Fußwaschen habe veranlaßt, daß man irrthümlich den früheren Rangstreit (Matth. 20.) in die Zeit des Abendmahles versetzte. Grundsätze, die Solches zu lesen erlauben in dem, was für die Gemeinde Christi geschrieben steht, müssen wir principiell stark anklagen und bestreiten, sprechen auch nunmehr unser Urtheil darüber offen aus, nachdem wir in den vorigen Theilen erster Auflage absichtlich deßhalb an Neander's „Leben Jesu" — lieber schweigend vorübergegangen. Etwas Anderes und bloßer unketzerischer Irrthum ist es, wenn wir auch schon bei dem frommen Wesley lesen: It is highly probable (?) -- this was the same dispute, which is mentioned by St. Mathew and St. Mark, and consequently, though it is related here, it happened some time before.*) Wir meinen, so weit nachholend konnte Lukas unmöglich hier mit δὲ καὶ und ἐν αὐτοῖς erzählen! Dasselbe und ein Mehreres noch gilt endlich gegen die nochmals anders modificirte Ausflucht, wonach der Streit der frühere bei der Bitte der Zebedäiden sein, der Herr aber jetzt in seinem Reden bei Tische darauf zurückgekommen sein soll. (Grotius: Memor Christus, quid olim inter se disceptassent, abiturus, ut dilectionis ita et humilitatis praecepta suis tradidit. Was dann z. B. auch Roos gelten ließ, ja sogar Allioli der katholischen Christenheit zu lesen gibt.) Wahrlich, ohne jetzigen Anlaß wäre der Herr jetzt nicht auf solche Bestrafung gekommen,

*) Vergl. dasselbe bei Sepp (III. 133.), der freilich in seiner Harmonie ganz entsetzlich Alles durcheinander wirft. Neuerlichst hat eben so Braune den Abschnitt ohne Weiteres mit Matth. 20. und Marc. 10. zusammengeordnet, drückt sich jedoch sehr unsicher und unklar nur aus: „Lukas, der diese Rede beim Abendmahl hat, wo sie freilich auch trefflich paßt und ähnlich gesagt sein kann, läßt den Herrn auf sich verweisen, der bei Tische die Jünger bediene" — u. s. w.

wie schon Lukas dann sein ἐγένετο nicht so geschrieben hätte. Auch Schleiermacher erklärt es für richtige Auslegung des Referenten, daß Christus diese zur Fußwaschung gehörigen Reden in Bezug auf die früheren Streitigkeiten gesprochen; der Sammler indeß habe nun mißverstanden, der Streit sei an diesem Abend gewesen und hiernach den Ausdruck geändert. Also selbst hierin die Anerkennung, daß der jetzige Text keinen andern Sinn verträgt.

Also an diesem Abende diese φιλονεικία, so viel ist gewiß. *) Aber auch in derselben Zeitfolge, wie es nach einander erzählt wird, also nach dem Abendmahl? Die nach alter, unkritischer, obwohl mitunter in ihrer Glaubenseinfalt mehr als alle Kritik zu respektirender Weise so lesen, haben zum Theil gar keine, zum Theil auch viele Mühe gehabt, sich dies vorstellig zu machen. Am geschwindesten ist man fertig mit dem Unglaublichen, wenn man's auf eine ganz besondere Versuchung des grade jetzt geschäftigen Satans schiebt; allein man darf doch auch den Satan nur der Psychologie gemäß einwirken lassen, und unsere Psychologie wenigstens erhebt Protest wider ein: Wer ist wohl der Größte unter uns? bald nach dem: Herr, bin ich's? oder: Wer unter uns wird das wohl thun? — Daher haben sich Andere mehrfach erschöpft, Anlaß und Anknüpfung dafür in den Reden oder Vorfällen beim Mahle zu finden. Am unwahrscheinlichsten finden wir die enge Verbindung eben mit V. 23., wonach (immerhin durch Uebergänge vermittelt) die Rede der Jünger sich umgewandt haben soll in ein: Ich doch gewiß nicht! so daß nun ein Jeglicher seine Treue, seine Nähe zum Herrn pries.**) Gekünstelt bleibt es und wider die durchaus anzunehmende Stimmung der Jünger im weiteren Verlauf des Mahles, wenn Pfenninger (sonst nicht ohne Feinheit) den Streit von der Bevorzugung des Johannes herleitet und mehr darauf beschränkt, ob

*) Darin bleiben wir einig mit Alford, welcher (S. 452. zu Lukas) die Gründe hiefür ganz gut behauptet: das Anspielen aller Ausdrücke, διακονῶν, ἀνακείμενος, διατίθεμαι, ἐσθίειν καὶ πίνειν auf die Situation dieses Abends. Nur deßhalb nicht grade nach dem Abendmahl, wie Lukas gestellt hat; nur das bestreiten wir aus ebenfalls triftigen Gründen.

**) Das hat die Hirschberger Bibel, wie Richter leider herübernimmt, als „sehr wahrscheinlich" — die Brandt'sche Schullehrerbibel sogar mit „ohne Zweifel," indem sie völlig wider den Bericht der Andern (Matth. λυπούμενοι σφόδρα, Marc. ἤρξαντο λυπεῖσθαι, Joh. ἀπορούμενοι) meint: „da denn Jeder die Schuld von sich abgelehnt und seine unveränderliche Treue betheuert haben wird." Nehmlich dabei wird die Einheit von Luk. 22, 23. mit Matth. 26, 22. vorausgesetzt, die wir freilich bestreiten werden; aber auch nach unserer Fassung (wovon später) will sich ein solcher Zusammenhang und Uebergang vom Verräther zum — Größeren gar nicht schicken.

denn Johannes oder Petrus der μείζων sei.*) Desgleichen, wenn Rieger sagt: „Der Vorwand, daß doch eine Ordnung sein müsse, daß man sonderlich auf den Fall, wenn ihr Herr und Meister von ihnen genommen würde, wissen müßte, an wen man sich zu halten hätte, war scheinbar.“ Denn so weit und so ruhig dachten die Jünger gewiß nicht über Jesu Weggang nach, daß sie schon zur dann erforderlichen Ordnung und Vertretung gekommen wären! Endlich gehet es auch nicht an, den Anlaß des Streites in die Aeußerungen Jesu V. 16. und 18. bei Lukas zu verlegen, wie z. B. Heß thut. Weil der Herr „so bestimmt und zuversichtlich von naher Eröffnung des Reiches gesprochen habe“ (so? das ἕως ὅτου war nicht eben nahe!) — darum hätte diese Anregung ihrer lieben Reichsgedanken in „unvermerkter Wendung des Gespräches“ bald wieder alles Andere bei den Jüngern übertönt. Wir bleiben dabei: unglaublich! undenkbar! Es handelt sich offenbar auch diesmal nicht um Rang und Würde im künftigen Reich, sondern zunächst um Platz, Vorzug oder Dienst bei diesem Mahl in der unmittelbaren Gegenwart. Τίς δοκεῖ εἶναι, d. h. wer als der Bevorzugte erscheine, anzusehen sei, gelte und mit Recht gelten müsse bei den Andern; vgl. οἱ δοκοῦντες ἄρχειν Marc. 10, 42. Μείζων zwar nicht so ganz s. v. a. μέγιστος, aber auch nicht wie Bengel sagt: major, ut primus, secundus, tertius etc. Non modo de maximo erat quaestio. Denn man vergleiche Luk. 9, 46. die gleich ausgedrückte allgemeine Bezeichnung des Streitens um Vorrang Etlicher vor den Andern.

Dieser Streit vor dem Abendmahl findet nun seine Erklärung sehr wohl, wie schon durch die feierliche und förmliche Repräsentation ihrer Genossenschaft überhaupt, wozu die Anordnung des Ostermahles aufforderte, so vielleicht insonderheit sogar durch die zweifelhafte Wahl der Plätze. Die schlichtende Rede des Herrn vollends bildet eine deutliche Parallele zu dem Fußwaschen, ja V. 27. wird fast nicht anders verständlich, als wenn wir die Vorhaltung des eigenen Beispiels eben hierauf beziehen. Man vergleiche doch Joh. 13, 13—16. damit, um den Einklang inne zu werden. So spielt der Dritte der Synoptiker schon auf die geheimere Tradition vom Fußwaschen an, die dann Johannes veröffentlicht. Versteht sich wieder, nachdem der Herr die Füße gewaschen hatte, war kein Rangstreit der Jünger mehr möglich, also dieser zuerst beim Ordnen und Setzen;**) die Rede jedoch des

*) „Johannes wird doch der Erste sein“ — „Ich wüßte nicht, Petrus war sonst immer der Erste, er wird es wohl auch bleiben“ — u. s. w. Das stimmt wieder nicht mit τίς αὐτῶν bei Lucas.

**) Ob grade (nach v. Gerlach und Ebrard) der Streit entstand, weil Keiner den Dienst der Fußwaschung übernehmen wollte — dawider sprechen wir noch-

Herrn ist eben so nothwendig erst nach der symbolischen Handlung zu denken, denn sie stimmt im Sinne so sehr mit der Rede bei Johannes, daß sie leicht eingefügt werden könnte, sie beruft sich hier V. 27. auf das διακονεῖν Dessen, der jetzt wieder ein ἀνακείμενος in ihrer Mitte ist.

Wir sind etwas weitläuftig geworden, die Stelle, welche wir dem auszulegenden Worte des Herrn geben, zu rechtfertigen; der Leser wird uns das nicht übel nehmen, sondern darin die Absicht erkennen, überall, wo wir wirklich nicht bei einem non liquet beruhen müssen, möglichst klaren Grund zu geben. Wenden wir uns nun zu der Rede des Herrn Jesu, welche den Streit beilegt, so zerfällt sie uns deutlich alsbald in drei Theile. Zuerst erinnert er die Jünger beschämend an vergessene, vorige Reden über denselben Punkt, die er daher fast wörtlich wiederholt: V. 25. 26. Sodann in der Mitte des Ueberganges beruft er sich auf sein eigenes Beispiel der Demuth, sonderlich wie er es eben jetzt, deßhalb gegeben hat: V. 27. Schließlich bezeichnet er, theils freundlich umlenkend, um die Beschämten wieder aufzurichten, theils aber auch zur tiefsten Beschämung die hohe Bedeutung des vorhandenen Momentes: an welchem solch ein Streit auf's höchste verkehrt erscheinen, zugleich aber auch aufgehoben und seine Schuld schon versöhnt sein muß. An dem Abende, da es galt, daß ihr Herr als Diener ihres Heils offenbar würde, ihnen aus reiner, voller Gnade das Reich stiftend, alle seine Güter vererbend übergäbe — da haben sie thöricht um ein μείζων gestritten! Weil aber die Gnade sie erwählet und doch bis hieher schon gebracht hat, bleibt es dennoch bei dem διατίθεμαι. Der Herr siehet zurück auf ihre vorige, zwar schwache doch im Grund aufrichtige Treue, darum auch voraus auf die dennoch sicher bevorstehenden Freuden und Ehren des Reiches. Also der große Moment, in dessen Größe das kleinliche Theidigen um vermeintlich Großes untergehet, wird bezeichnet: im (vorbildlichen) Rückblick auf alle Zeit der bisherigen Jüngerschaft V. 28. — im Hervorheben der gegenwärtigen Bund- und Testamentstiftung V. 29. — im Vorblicke von hier aus bis in die herrlichste Vollendung V. 30. (Wobei abermals eine Wiederholung aus Matth. 19, 28.)

---

mals unser Bedenken aus, auch nachdem Lange beigepflichtet hat: das ist uns zu arg von den Jüngern gedacht. Dagegen räumen wir ein, der Streit sei überhaupt die Veranlassung des Fußwaschens. Nehmlich nicht bloß das vorhandene leibliche Bedürfniß, wofür zu sorgen sonst Niemanden einfiel (so viel ist wahr!) — sondern mehr noch der ausbrechende Hochmuth, welcher der Weisung bedurfte, bildet das historische Moment in dieser freilich zunächst realen und dann symbolischen That.

Vers 25. 26. Dem stets wieder ausbrechenden Hochmuthe muß — und wie oft noch! — wiederholt werden, was der Herr nach Matthäus auch bereits dreimal gesagt hat: Kap. 18, 3. 4. 20, 25—27. 23, 11. Besonders **Matth. 20, 25—27.** ist fast wörtlich übereinstimmend mit dem jetzigen Worte, so daß wir uns für die Auslegung der Grundgedanken auf das dort schon Gesagte beziehen. Fast nur über einzelne, hier eigenthümliche Ausdrücke ist noch zu reden, etwa dann im neuen Lichte des jetzigen Zusammenhanges das Ganze zu zeigen. Der in der Geschichte nicht bloß bei Aegyptens drittem Ptolemäus vorkommende, überhaupt gebräuchliche Ehren- und Schmeicheltitel *εὐεργέτης* *) paßt so trefflich für die *βασιλεῖς τῶν ἐθνῶν*, daß er an diesem Orte schwerlich bloß aus des Lukas Redaction stammt. War doch dies Wort von den Griechen auch zu Israel übergegangen, jüdische Ethnarchen (wie Simon) wurden so genannt, schon in 2 Macc. 4, 2. beim Lobe des Onias liegt jedenfalls eine Anspielung auf den Titel in der Wahl des Ausdrucks. Will aber etwa der Herr das Nennen als solches tadeln und verbieten? Gewiß nicht, wie wir bei Matth. 20. und 23. gesagt; denn Könige und Herrscher (*ἐξουσιάζοντες*, hier nicht *κατεξουσιάζειν* und *κατακυριεύειν* mit üblem Beibegriff) müssen ja sein, so wie weiter herab Rang und Stand bis auf jedes Haus, in dem der Herr zu Tische liegt und Diener hat (V. 27.) — folglich müssen die *ἡγούμενοι* auch heißen, was sie sind und sein sollen für die Ordnung dieser Welt. Nichts Anderes als dies Faktum liegt zunächst in *καλοῦνται*, insofern es ja noch parallel steht mit *κυριεύουσιν*. Daß dann faktisch ein bloßes Heißen daraus wird im Widerspruch mit der wahren, zugleich innern, sittlichen Würde (Jes. 32, 5.) — das ist leider so; das will der Herr auch nicht umstoßen, indem er grade die Demuthsgestalt seines äußerlich gewaltlosen Reiches den Dienern desselben vorhält. Aber im Blicke darauf gestaltet sich dann allerdings das einfache *καλοῦνται* zur strafenden Ironie: sie lassen sich nur so nennen als *μείζονες* und *μεγάλοι*, ohne der *εὐεργεσία* dienst- und amtseifrig wahrzunehmen. **) So entsteht der Sinn: *καλοῦνται*, lassen sich nennen, sibi vindicant hunc titulum, oder wie Grotius noch stärker ausführt: Significat Christus, nomina talia saepe ab iis affectari, qui reipsa suis magis, quam alienis

*) Siehe was Grot. zu Matth. 20, 25. und dann zu Lukas aus Philo, Josephus und weiterhin beibringt, auch die Sammlung bei Wetstein. Der Name hatte im Sprachgebrauch sich zu hohem Sinn für hohe Personen gesteigert und so behauptet, wie namentlich *σωτὴρ καὶ εὐεργέτης* für Kaligula beweist.

**) Aristot. Eth. VIII. 13.: *βασιλεῖ πρὸς τοὺς βασιλευομένους φιλία ἐν ὑπεροχῇ εὐεργεσίας.*

commodis consulant. Vident ergo, quid pulchrum sit (alioqui nomen non affectarent) sed facere idipsum negligunt. Man könnte sogar dabei bemerken, als etwas vom Herrn zugleich winkend Angestreiftes, daß die besten Ehrentitel immer noch die seien, welche die Hohen an ihre Pflicht erinnern; hebräisch zu reden, welche anzeigen, daß die נְגִידִים auch נְדִיבִים sein sollen — was ja fast dem griechischen εὐεργέται entspricht. Wenigstens weisen wir hiemit billig ab den zu scharfen Gedanken v. Gerlach's: „In seinem falschen Trachten, zu sein wie Gott, will der Mensch lieber „gnädig" und „wohlthätig", als gerecht, oder gar ein Diener der Andern sein." Denn Gnade und Wohlthun ist wirklich ein Ehrenrecht der abbildlichen Götter auf Erden, anderseits kann freilich auch servus servorum in bloßen Hochmuthstitel verkehret werden.

Also das οὐχ οὕτως trifft nicht die Ordnung und den Namen an sich, wohl aber den mit ganz V. 25. angedeuteten Zustand der Dinge. Da draußen im Gebiete des Heidenthums, der Weltreiche gilt es κυριεύειν, ἐξουσιάζειν, und so mancher ἐξουσιάζων läßt es beim bloßen εὐεργέτης καλεῖσθαι bewenden. Ihr aber nicht also, auch wo ihr herrschet, leitet, oben an stehet und euch Namen dafür gefallen lassen müßt: der leere Name soll euch doch nie gefallen, sondern euer wahres Herrschen geschehe nur desto mehr in Sinn und Kraft des Dienens.*) Je mehr etwa das Gelüsten der Jünger nach Rangunterschieden „mit der in aller Welt eingeführten Ordnung geschmückt werden konnte" (wie Rieger gut sagt), d. h. davon Vorwand hernehmen, desto bestimmter freilich mußte der Herr die Ordnung und das Grundgesetz seines Reiches in den Gegensatz stellen. Uebrigens hat er, indem er ὑμεῖς δὲ so nachdrücklich überführend voranstellt, die Getadelten hiemit schon anerkannt als seine Jünger und Apostel, nicht etwa wegen ihrer leider weltlichen Gesinnung aufgegeben und verstoßen. Er ist fern davon zu sagen mit richtender Schärfe: Nun so macht ihrs denn auch so, wenn ihr durchaus nicht anders wollt! Aber dann seid ihr nicht mehr meine Jünger.

In ὁ μείζων ἐν ὑμῖν und ἡγούμενος ist ein Vorrang anerkannt und zugestanden,**) aber seine Wahrheit soll erstrebt, verdient und bewiesen werden durch desto stärkere Aufhebung des Unterschiedes mit

---

*) Dies warnende, strafende: Nicht also! widerlegt zum Ueberfluß jenen sonderbaren Einfall Menken's: diesmal wäre der Zank ein Streit der Demuth gewesen, da Niemand der Größere sein wollte! Das würde Lukas nicht φιλονεικία heißen (ἅπαξ λεγ. im N. T.), davon nicht reden ganz wie Kap. 9, 46. Dafür würde die Antwort des Herrn durchaus nicht passen.

**) Wie Molitor im IV. Theil seiner „Philosophie der Geschichte" (leider zunehmend katholisch gegen früher!) S. 104. zu bemerken nicht unterläßt.

Sinn und That. Eben so wird es unter den Jüngern, in der Gemeinde Christi wirklich Solche geben, die ex opposito οἱ νεώτεροι heißen,*) es werden und müssen ἡγούμενοι und διακονοῦντες sein und bleiben, was alles zugleich bestätigt wird, indem es genannt wird; allein die dienende, demüthige Liebe soll bei den μείζονες jeden Ehrgeiz und Hochmuth entfernen. Die zwei Sätze bezeichnen die zwei Stufen der evangelischen Forderung des Herrn. Zunächst sagt der erste (und scheinbar auch noch der zweite) Satz: der Hohe sei und verhalte sich wie der Niedere; natürlich nicht so, daß ein Christ als König seine von Gott empfangene Krone niederlegte, als Bischof, Aeltester, Hausherr nicht Recht und Macht gebrauchte, wozu er sie hat, sondern er wisse und zeige, daß er als Christ, vor dem Herrn und für seinen Nächsten nicht mehr ist als die, denen er herrschend dienen soll. Zweitens aber, was mit ὡς ὁ διακονῶν stärker angedeutet wird: der Hohe steige zur Sicherheit für sich selbst und nach Berufspflicht für die Andern desto tiefer herab, diene eben desto eifriger, zeige dies auch manchmal, je nach Schicklichkeit und Umständen, durch solche, die Würde im Verleugnen desto mehr behauptende Herablassungen, wie sogleich der Herr dafür (im genau fortschreitenden Zusammenhang) sein eignes Beispiel vorhält. Das hat der Apostel hernach 1 Petr. 5, 3. 5. wohl begriffen. Ein solcher Herrscher dient, ja recht eigentlich als Vorbild eines Dieners; ein solcher Diener herrscht in Christi Geist und Namen auch ohne Titel. Die dem widerstrebende Selbsterhebung aber wird nur geheilt durch die Selbsterniedrigung in der Buße, deren beständig neuer Anfang für uns Jünger — schon die Scham vor des höchsten Meisters Vorbilde sein soll. Oder man könnte auch anders sagen: das Erste, das Herabsteigen von der falschen Höhe des Herrschens im natürlichen Sinne bringt schon die erste Buße; das Andere, den positiv desto größeren Diensteifer wirket dann Jesu Vorbild und kräftige Gnade.

Vers 27. Wenn in dem einen Extrem Gfrörer mit Unrecht behauptet, daß diese Worte ohne den Bezug auf die symbolische Fußwaschung gar keinen Sinn geben würden**) — so ist es doch im andern eben solches Unrecht, das διακονεῖν hier bloß im allgemeinsten

*) Welches Wort hier ganz allgemein das Oppositum anzeigt: „der Geringere" — ohne daß man fragen darf, ob sichs auf Alter, Würde oder gar spätere Bekehrung beziehe. Man kann wohl mit Grot. 1 Tim. 5, 1. und sogar Apostg. 5, 6. vergleichen, doch nur insofern hier vielleicht der spätere Sprachgebrauch dem Lukas das Wort dargereicht hat im Sinne von קָטֹן oder צָעִיר.

**) Wie auch Schleiermacher meinte, bei dieser unvollständigen Darstellung, die das eigentliche Faktum ausläßt und nur die Rede gibt, sei nun diese letztere unverständlich geworden.

Herrn ist eben so nothwendig erst nach der symbolischen Handlung zu denken, denn sie stimmt im Sinne so sehr mit der Rede bei Johannes, daß sie leicht eingefügt werden könnte, sie beruft sich hier V. 27. auf das διακονεῖν Dessen, der jetzt wieder ein ἀνακείμενος in ihrer Mitte ist.

Wir sind etwas weitläuftig geworden, die Stelle, welche wir dem auszulegenden Worte des Herrn geben, zu rechtfertigen; der Leser wird uns das nicht übel nehmen, sondern darin die Absicht erkennen, überall, wo wir wirklich nicht bei einem non liquet beruhen müssen, möglichst klaren Grund zu geben. Wenden wir uns nun zu der Rede des Herrn Jesu, welche den Streit beilegt, so zerfällt sie uns deutlich alsbald in drei Theile. Zuerst erinnert er die Jünger beschämend an vergessene, vorige Reden über denselben Punkt, die er daher fast wörtlich wiederholt: V. 25. 26. Sodann in der Mitte des Ueberganges beruft er sich auf sein eigenes Beispiel der Demuth, sonderlich wie er es eben jetzt, deßhalb gegeben hat: V. 27. Schließlich bezeichnet er, theils freundlich umlenkend, um die Beschämten wieder aufzurichten, theils aber auch zur tiefsten Beschämung die hohe Bedeutung des vorhandenen Momentes: an welchem solch ein Streit auf's höchste verkehrt erscheinen, zugleich aber auch aufgehoben und seine Schuld schon versöhnt sein muß. An dem Abende, da es galt, daß ihr Herr als Diener ihres Heils offenbar würde, ihnen aus reiner, voller Gnade das Reich stiftend, alle seine Güter vererbend übergäbe — da haben sie thöricht um ein μείζων gestritten! Weil aber die Gnade sie erwählet und doch bis hieher schon gebracht hat, bleibt es dennoch bei dem διατίθεμαι. Der Herr siehet zurück auf ihre vorige, zwar schwache doch im Grund aufrichtige Treue, darum auch voraus auf die dennoch sicher bevorstehenden Freuden und Ehren des Reiches. Also der große Moment, in dessen Größe das kleinliche Theidigen um vermeintlich Großes untergehet, wird bezeichnet: im (vorbildlichen) Rückblick auf alle Zeit der bisherigen Jüngerschaft V. 28. — im Hervorheben der gegenwärtigen Bund- und Testamentstiftung V. 29. — im Vorblicke von hier aus bis in die herrlichste Vollendung V. 30. (Wobei abermals eine Wiederholung aus Matth. 19, 28.)

---

mals unser Bedenken aus, auch nachdem Lange beigepflichtet hat: das ist uns zu arg von den Jüngern gedacht. Dagegen räumen wir ein, der Streit sei überhaupt die Veranlassung des Fußwaschens. Nehmlich nicht bloß das vorhandene leibliche Bedürfniß, wofür zu sorgen sonst Niemanden einfiel (so viel ist wahr!) — sondern mehr noch der ausbrechende Hochmuth, welcher der Weisung bedurfte, bildet das historische Moment in dieser freilich zunächst realen und dann symbolischen That.

Vers 25. 26. Dem stets wieder ausbrechenden Hochmuthe muß — und wie oft noch! — wiederholt werden, was der Herr nach Matthäus auch bereits dreimal gesagt hat: Kap. 18, 3. 4. 20, 25—27. 23, 11. Besonders **Matth. 20, 25—27.** ist fast wörtlich übereinstimmend mit dem jetzigen Worte, so daß wir uns für die Auslegung der Grundgedanken auf das dort schon Gesagte beziehen. Fast nur über einzelne, hier eigenthümliche Ausdrücke ist noch zu reden, etwa dann im neuen Lichte des jetzigen Zusammenhanges das Ganze zu zeigen. Der in der Geschichte nicht bloß bei Aegyptens drittem Ptolemäus vorkommende, überhaupt gebräuchliche Ehren- und Schmeicheltitel *εὐεργέτης* *) paßt so trefflich für die *βασιλεῖς τῶν ἐθνῶν*, daß er an diesem Orte schwerlich bloß aus des Lukas Redaction stammt. War doch dies Wort von den Griechen auch zu Israel übergegangen, jüdische Ethnarchen (wie Simon) wurden so genannt, schon in 2 Macc. 4, 2. beim Lobe des Onias liegt jedenfalls eine Anspielung auf den Titel in der Wahl des Ausdrucks. Will aber etwa der Herr das Nennen als solches tadeln und verbieten? Gewiß nicht, wie wir bei Matth. 20. und 23. gesagt; denn Könige und Herrscher (*ἐξουσιάζοντες*, hier nicht *κατεξουσιάζειν* und *κατακυριεύειν* mit üblem Beibegriff) müssen ja sein, so wie weiter herab Rang und Stand bis auf jedes Haus, in dem der Herr zu Tische liegt und Diener hat (V. 27.) — folglich müssen die *ἡγούμενοι* auch heißen, was sie sind und sein sollen für die Ordnung dieser Welt. Nichts Anderes als dies Faktum liegt zunächst in *καλοῦνται*, insofern es ja noch parallel steht mit *κυριεύουσιν*. Daß dann faktisch ein bloßes Heißen daraus wird im Widerspruch mit der wahren, zugleich innern, sittlichen Würde (Jes. 32, 5.) — das ist leider so; das will der Herr auch nicht umstoßen, indem er grade die Demuthsgestalt seines äußerlich gewaltlosen Reiches den Dienern desselben vorhält. Aber im Blicke darauf gestaltet sich dann allerdings das einfache *καλοῦνται* zur strafenden Ironie: sie lassen sich nur so nennen als *μείζονες* und *μεγάλοι*, ohne der *εὐεργεσία* dienst- und amtseifrig wahrzunehmen. **) So entsteht der Sinn: *καλοῦνται*, lassen sich nennen, sibi vindicant hunc titulum, oder wie Grotius noch stärker ausführt: Significat Christus, nomina talia saepe ab iis affectari, qui reipsa suis magis, quam alienis

*) Siehe was Grot. zu Matth. 20, 25. und dann zu Lukas aus Philo, Josephus und weiterhin beibringt, auch die Sammlung bei Wetstein. Der Name hatte im Sprachgebrauch sich zu hohem Sinn für hohe Personen gesteigert und so behauptet, wie namentlich *σωτὴρ καὶ εὐεργέτης* für Kaligula beweist.

**) Aristot. Eth. VIII. 13.: *βασιλεῖ πρὸς τοὺς βασιλευομένους φιλία ἐν ὑπεροχῇ εὐεργεσίας.*

commodis consulant. Vident ergo, quid pulchrum sit (alioqui nomen non affectarent) sed facere idipsum negligunt. Man könnte sogar dabei bemerken, als etwas vom Herrn zugleich winkend Angestreiftes, daß die besten Ehrentitel immer noch die seien, welche die Hohen an ihre Pflicht erinnern; hebräisch zu reden, welche anzeigen, daß die נְגִידִים auch נְדִיבִים sein sollen — was ja fast dem griechischen εὐεργέται entspricht. Wenigstens weisen wir hiemit billig ab den zu scharfen Gedanken v. Gerlach's: „In seinem falschen Trachten, zu sein wie Gott, will der Mensch lieber „gnädig“ und „wohlthätig“, als gerecht, oder gar ein Diener der Andern sein.“ Denn Gnade und Wohlthun ist wirklich ein Ehrenrecht der abbildlichen Götter auf Erden, anderseits kann freilich auch servus servorum in bloßen Hochmuthstitel verkehret werden.

Also das οὐχ οὕτως trifft nicht die Ordnung und den Namen an sich, wohl aber den mit ganz V. 25. angedeuteten Zustand der Dinge. Da draußen im Gebiete des Heidenthums, der Weltreiche gilt es κυριεύειν, ἐξουσιάζειν, und so mancher ἐξουσιάζων läßt es beim bloßen εὐεργέτης καλεῖσθαι bewenden. Ihr aber nicht also, auch wo ihr herrschet, leitet, oben an stehet und euch Namen dafür gefallen lassen müßt: der leere Name soll euch doch nie gefallen, sondern euer wahres Herrschen geschehe nur desto mehr in Sinn und Kraft des Dienens.*) Je mehr etwa das Gelüsten der Jünger nach Rangunterschieden „mit der in aller Welt eingeführten Ordnung geschmückt werden konnte“ (wie Rieger gut sagt), d. h. davon Vorwand hernehmen, desto bestimmter freilich mußte der Herr die Ordnung und das Grundgesetz seines Reiches in den Gegensatz stellen. Uebrigens hat er, indem er ὑμεῖς δὲ so nachdrücklich überführend voranstellt, die Getadelten hiemit schon anerkannt als seine Jünger und Apostel, nicht etwa wegen ihrer leider weltlichen Gesinnung aufgegeben und verstoßen. Er ist fern davon zu sagen mit richtender Schärfe: Nun so macht ihrs denn auch so, wenn ihr durchaus nicht anders wollt! Aber dann seid ihr nicht mehr meine Jünger.

In ὁ μείζων ἐν ὑμῖν und ἡγούμενος ist ein Vorrang anerkannt und zugestanden,**) aber seine Wahrheit soll erstrebt, verdient und bewiesen werden durch desto stärkere Aufhebung des Unterschiedes mit

*) Dies warnende, strafende: Nicht also! widerlegt zum Ueberfluß jenen sonderbaren Einfall Menken's: diesmal wäre der Zank ein Streit der Demuth gewesen, da Niemand der Größere sein wollte! Das würde Lukas nicht φιλονεικία heißen (ἅπαξ λεγ. im N. T.), davon nicht reden ganz wie Kap. 9, 46. Dafür würde die Antwort des Herrn durchaus nicht passen.

**) Wie Molitor im IV. Theil seiner „Philosophie der Geschichte“ (leider zunehmend katholisch gegen früher!) S. 104. zu bemerken nicht unterläßt.

Sinn und That. Eben so wird es unter den Jüngern, in der Gemeinde Christi wirklich Solche geben, die ex opposito *οἱ νεώτεροι* heißen,*) es werden und müssen *ἡγούμενοι* und *διακονοῦντες* sein und bleiben, was alles zugleich bestätigt wird, indem es genannt wird; allein die dienende, demüthige Liebe soll bei den *μείζονες* jeden Ehrgeiz und Hochmuth entfernen. Die zwei Sätze bezeichnen die zwei Stufen der evangelischen Forderung des Herrn. Zunächst sagt der erste (und scheinbar auch noch der zweite) Satz: der Hohe sei und verhalte sich wie der Niedere; natürlich nicht so, daß ein Christ als König seine von Gott empfangene Krone niederlegte, als Bischof, Aeltester, Hausherr nicht Recht und Macht gebrauchte, wozu er sie hat, sondern er wisse und zeige, daß er als Christ, vor dem Herrn und für seinen Nächsten nicht mehr ist als die, denen er herrschend dienen soll. Zweitens aber, was mit *ὡς ὁ διακονῶν* stärker angedeutet wird: der Hohe steige zur Sicherheit für sich selbst und nach Berufspflicht für die Andern desto tiefer herab, diene eben desto eifriger, zeige dies auch manchmal, je nach Schicklichkeit und Umständen, durch solche, die Würde im Verleugnen desto mehr behauptende Herablassungen, wie sogleich der Herr dafür (im genau fortschreitenden Zusammenhang) sein eignes Beispiel vorhält. Das hat der Apostel hernach 1 Petr. 5, 3. 5. wohl begriffen. Ein solcher Herrscher dient, ja recht eigentlich als Vorbild eines Dieners; ein solcher Diener herrscht in Christi Geist und Namen auch ohne Titel. Die dem widerstrebende Selbsterhebung aber wird nur geheilt durch die Selbsterniedrigung in der Buße, deren beständig neuer Anfang für uns Jünger — schon die Scham vor des höchsten Meisters Vorbilde sein soll. Oder man könnte auch anders sagen: das Erste, das Herabsteigen von der falschen Höhe des Herrschens im natürlichen Sinne bringt schon die erste Buße; das Andere, den positiv desto größeren Diensteifer wirket dann Jesu Vorbild und kräftige Gnade.

Vers 27. Wenn in dem einen Extrem Gfrörer mit Unrecht behauptet, daß diese Worte ohne den Bezug auf die symbolische Fußwaschung gar keinen Sinn geben würden**) — so ist es doch im andern eben solches Unrecht, das *διακονεῖν* hier bloß im allgemeinsten

---

*) Welches Wort hier ganz allgemein das Oppositum anzeigt: „der Geringere“ — ohne daß man fragen darf, ob sichs auf Alter, Würde oder gar spätere Bekehrung beziehe. Man kann wohl mit Grot. 1 Tim. 5, 1. und sogar Apostg. 5, 6. vergleichen, doch nur insofern hier vielleicht der spätere Sprachgebrauch dem Lukas das Wort dargereicht hat im Sinne von קָטוֹן oder צָעִיר.

**) Wie auch Schleiermacher meinte, bei dieser unvollständigen Darstellung, die das eigentliche Faktum ausläßt und nur die Rede gibt, sei nun diese letztere unverständlich geworden.

Sinne wie Matth. 20, 28. vom ganzen Leben Christi zu nehmen. Der Ausdruck εἰμὶ ὡς ὁ διακονῶν, besonders im Zusammenhange mit V. 26. weiset jedenfalls auf specielle äußerliche Erweisungen, Herablassungen, Gleichstellungen des Herrn mit dem Diener hin: das ist der richtige, mittlere Sinn, in welchem wirklich der Herr geredet hat, so daß Lukas, ohne ganz unverständlich zu werden, es bewenden lassen konnte bei dieser Andeutung, daß etwa Jesus diesmal noch besonders etwas dergleichen gethan haben möge. Die Rede geht ja freilich aus vom häuslichen Verhältniß überhaupt, wofür Luk. 17, 7. 8. zur erklärenden Parallele dient. Der ἀνακείμενος ist der Hausherr, welcher mit Recht und Fug sich zu Tische setzt und vom Knechte bedienen läßt; daß er als der μείζων dies in Anspruch nehmen dürfe, will die Frage an die Jünger sagen. Bei dem wiederholten: οὐχὶ ὁ ἀνακείμενος; ist nun schon an Jesum selber in der Anwendung zu denken, als ob er fortführe: Nicht wahr, Ich als euer pater familias und οἰκοδεσπότης, wie ich jetzt und allezeit bin, könnte mich wohl nur bedienen lassen? Dennoch hat gewiß der Herr auch sonst bei mancherlei Gelegenheiten seines Zusammenlebens mit den Jüngern Stelle und Geschäft des Dieners übernommen; wir mögen vermuthen, daß dies früher schon weit gegangen sei, und auf das Alles bezieht seine Berufung sich mit. Dennoch wiederum entspricht dem stark vergegenwärtigenden εἰμί, zumal mit ἐν μέσῳ ὑμῶν ganz genau nur eine Hinweisung auf eben vorhandenes Beispiel, und seit wir Johannis Bericht haben, verstehen wir mit völliger Klarheit diese Rede: Sehet doch, ich sitze jetzt in eurer Mitte, an meinem Oberplatze, der allemal für euch da ist, wo Ich sitze*) — als Derselbe, der euch wie der Knecht die Füße gewaschen hat! Man merke dabei noch, wie dies ἐν μέσῳ zugleich wieder den Vorrang aufheben will, so wie, daß (nach Bengels wirklich feiner Wahrnehmung) der Herr eigentlich von sich als dem Herrn bloß exemplificirend in der dritten Person spricht, von sich als dem Diener aber hervortretend in der ersten.

Vers 28. Diese mit Joh. 13, 13—17. zusammenfallende Vorhaltung hat auf's tiefste beschämt, da will der freundliche Meister die Gebeugten zunächst wieder aufrichten, ehe er sie noch tiefer und doch schmerzloser dadurch beugt, daß er sie mit den vollen Gnaden und Ehren seines Reiches verheißend, bestätigend überschüttet, unangesehen ihrer jetzt gezeigten Unwürdigkeit. Auf das erste ὑμεῖς δὲ, worin auch schon eine bleibende Anerkennung lag, läßt er nun ein viel stärkeres folgen. Jetzt ist ihm nicht zum Schelten zu Muthe, das hat er nothgedrungen ein wenig nur gethan, jetzt ist er da zu segnen und bega-

*) So daß ihr eben darum die Stufen der Ehre nach der Nähe bei Mir messet!

ben seine Getreuen. Ja, *seine Getreuen* sind sie doch bei aller Schwachheit und Thorheit; woher denn sonst säße er jetzt in ihrer Mitte und sie um ihn her? So blickt er zurück auf ihre ganze Schul- und Probezeit, in der sie doch so weit ausgehalten haben und bewähret sind, daß er heute, am Abende des Neuen Bundes mit den Seinen, so mit ihnen reden kann. Das *διαμένειν* ist allerdings etwas geringer als *ὑπομένειν* und deßhalb wohl von Lukas gewählt, aber geblieben sind sie bei ihm, das kann er ihnen li·breich anrechnen in einem zugleich die Gesinnung meinenden Sinne, welcher den heuchlerischen Verräther natürlich ausschließt. (So daß ein johanneisches „aber nicht Alle" sich ferner dazu versteht.) Und zwar *ἐν τοῖς πειρασμοῖς μου* — damit sind gewiß, nach durchgängigem Sprachgebrauche der Schrift für dieses Wort, nicht bloß res adversae, Widerwärtigkeiten und Gefahren gemeint, sondern Proben der Treue, Versuchungen zum Abfall. Hochwichtig sogar ist diese eigene Erklärung des Herrn darüber, daß sein ganzes Leben auch für ihn voller *πειρασμοὶ* gewesen, sonderlich seit jener ersten Versuchung des Satans, nach welcher er in den Kampf mit der argen Welt eintrat und sich Jünger berief als dessen Mitgenossen. *Meine* Versuchungen — so spricht er wieder demüthig in die Mitte der Menschenkinder sich stellend, bevor er zum Bescheiden des Reiches und Anweisen der Throne kommt; denn er weiß es wohl und auch die Seinen sollen es wissen, daß für Ihn wie für sie der Weg zur Herrlichkeit nur durch den siegenden Kampf der Treue geht. Seine Versuchungen waren schon damals ein wenig auch die ihrigen, wie hernach in der Schule des Geistes wir alle tiefer versucht werden müssen allenthalben gleichwie Er. Sie haben wirklich bisher der Feindschaft und Verführung der Welt und des Fleisches widerstanden, sich nicht an ihm geärgert wie jene Andern, die ihn verließen, sie konnten mit Wahrheit sagen: Siehe, wir sind dir nachgefolget! Das hebt er mithin freundlich tröstend hervor*) und ziehet so die lieben, schwachen Kindlein dennoch fest zu sich empor. Anderseits wiederum wußte er, daß die Zeit *ihrer* Anfechtungen erst recht kommen würde, wenn seine persönlichen vollendet wären, ja daß in einer nächst bevorstehenden Stunde — ihn Alle verlassen und fliehen, beim Beginne der zweiten, entscheidenden Hauptversuchung auch die Nächsten nicht eine Stunde mit ihm wachen würden. Als die Macht der Finsterniß über den Hirten kam, wollte derselbe Satan auch die Schäflein zerstreuen und sichten wie den Weizen. Aber, wie er hernach

*) In mild herablassender Wahrheit, trotz ihrer Schwäche. Nur der ungenannte Leipziger Kritiker (*Philosphotos Alethias*, dem Sepp mit Recht „diabolischen Scharfsinn" zuspricht) findet darin eine *bitter schneidende Ironie*, so wie in der folgenden Verheißung: Freilich *ihr* sollt auf Thronen sitzen und euch bedienen lassen, nicht wie ich dienen!!

V. 32. dem Petrus verkündigt, da trat seine Fürbitte und Bewahrung ein — folglich ist das Richtige, daß er hier V. 28. über das alles bereits hinausblickt, das Bischen schwache, vorläufige Treue nur zum Vorbilde der künftigen nimmt und eigentlich doch mehr proleptisch verheißend, typisch weissagend von der Zukunft redet, auch wo er buchstäblich die Vergangenheit nennt. Grade diese Stellung des Wortes entspricht der Bedeutung des Abendmahls-Abends, an welchem der Bund für immer im Voraus geschlossen, das Vermächtniß der künftigen Gnaden und Gaben versiegelt wird. Ihre Aufgabe: bei Ihm zu beharren — liegt eigentlich noch ganz in der Zukunft, aber die Berufung dazu war schon im bisherigen Beharren symbolisirt, verbürgt, und jetzt wird ihnen die rechte Erfüllung voraus gegeben.

Vers 29. Wie eng und genau das wohlgewählte, präsentische *διατίθεμαι* sich auf die nahe bevorstehende, hiermit schon angekündigte, vergegenwärtigte Stiftung des Abendmahles bezieht, hätte von der gläubigen Auslegung nie verkannt werden sollen. *Διατίθεσθαι* gehört mit *διαθήκη* zusammen, s. Apostg. 3, 25. Hebr. 8, 10. 9, 16. und wird von LXX. so gebraucht für כָּרַת בְּרִית 1 Mos. 15, 18. 5 Mos. 7, 2. Ps. 89, 4. u. s. w. Wie aber, wovon jetzt noch nicht zu sagen ist insonderheit, seit dem *καινὴ διαθήκη* des Abendmahls dieser Ausdruck für die neutestamentliche Sprache noch den sinnvollen Beibegriff eines Testamentes oder Vermächtnisses, einer durch Tod fest gewordenen Stiftung für zukünftiges Erbtheil empfängt, so spielt natürlich auch dieser Sinn hier schon mit in das entsprechende *διατίθεμαι* herüber. Es ist mithin kein bloßes „Verleihen"*) — auch kein bloßes „Versprechen" oder Zusichern, sondern wirklich, wie Luther wohl getroffen hat (nur daß er das Präsens nicht hätte verwischen sollen), ein Bescheiden, Uebergeben, Vermachen durch Stiftung, Testament. Des Flacius und Beza „paciscor" auch noch nicht genug; Lange dagegen genau: „durch eine Stiftung, nehmlich das Abendmahl." Olshausen bemerkt diesmal mit vollem Rechte: „Grade die Vergleichung der Uebertragung der Weltherrschaft vom Vater auf den Sohn leitet auf die Idee einer *κληρονομία*, die der Herr wieder den Seinen bei seinem Abschiede als heiliges Vermächtniß hinterläßt" — obwohl dies *καθὼς διέθετό μοι* nicht der einzige Beweis für den im Worte selbst am Sakrament-Abende schon liegenden Sinn ist. Des Grotius Einwand, testamentlich vermachen schicke sich doch nicht für den himmlischen Vater — also das Gegentheil von Olshausen's Bemerkung! — verschlägt hierbei gar nichts, insofern das Bild in dem Ausdruck auch für Jesum nicht so

*) Wie das hebr. N. T. sehr ungenügend נָתַתִּי setzt, wofür doch כָּרַתִּי auch ohne בְּרִית stehen konnte, ganz wie 2 Chron. 7, 18. LXX. *διεθέμην*.

weit reicht, als ob Er stürbe und sterbend hinterließe, wie sterbende Menschen; vielmehr werden wir in dem *καθώς* bald noch ein Mehreres finden. Zunächst ist ja gewiß und schriftgemäß: einmal daß Christus uns das Reich und die Macht gibt, wie Er vom Vater empfangen hat, wofür z. B. Offb. 2, 28. noch eine sehr deutliche Parallele bringt — sodann daß auch Christi Theil nach der Weissagung schon als ihm von seinem Gott zugefallenes Erbtheil erscheint, wie Ps. 16.

Theophylakt wollte *διατίθεμαι* nur mit *ἵνα ἐσθίητε κ. τ. λ.* konstruiren, so daß für den Zwischensatz bliebe: *καθὼς διέθετό μοι — βασιλείαν.* Aber das Reich ist offenbar der Hauptbegriff und das auch den Jüngern zugewiesene Objekt, wie sogleich die Exposition V. 30. zeigt. Nur möchte wohl richtiger sein, im Uebergange fürs erste *βασιλείαν* ohne Artikel zu lassen, wie es dasteht, wodurch sich der treffende Sinn ergibt: Nach Reich und Herrschaft geht euer Streben, leider noch in der Weise der Welt — siehe Ich gebe euch ein Reich, eine unendlich höhere Herrschaft als die *βασιλεῖς τῶν ἐθνῶν* haben, nehmlich eine solche und dieselbe, wie mir der Vater gegeben. Ich nehme euch an und rücke euch herauf zu meinen Mitregenten! Wie es hernach heißt: in Meinem Reiche sollt ihr mit genießen und mit richten. Sämmtlich ohne Unterschied in gleicher Würde, daß keine *φιλονεικία* Platz findet, nur Judas der Ungetreue war schon V. 28. ausgeschlossen, ganz ähnlich wie Matth. 19, 28. Jetzt schon über und innerhalb aller Weltreiche bestehet und gilt dies Reich des Herrn, in welchem die Seinen mit seiner Geistes- und Liebesmacht dienend herrschen, seit sie Glieder seines Leibes geworden durch Theilhaftigkeit seines Fleisches und Blutes; einst aber wird es allein bleiben auch nach aller Thronen Sturz und aller Hohen Fall.

Laßt uns nicht übersehen, daß dies *διατίθεμαι* in seinem ersten, allgemeinen Sinne der ganzen Gemeinde der Gläubigen gilt, welche hier von den Aposteln repräsentirt wurde, der ganzen kleinen Heerde nach Kap. 12, 32. Laßt uns den unheiligen Ehrgeiz ächt homöopathisch mit heiligem Trachten nach diesen hohen Dingen vertreiben; denn für des Geistes Macht und des Himmels Herrlichkeit können wir nicht hoch genug denken.*) Aber auch nicht demüthig genug bedenken, wie selbst dem Sohne nach der Menschheit der Vater das Reich gegeben hat, nehmlich unter Bedingung und auf dem Wege des treuen Gehorsams im Leiden, der vorgängigen Selbstverleugnung. Dies ist gewiß der tiefe Sinn des *καθώς*, wie ja auch das zur Gemeinschaft des Todes und Lebens uns gestiftete Sakrament bezeugt. 2 Tim. 2,

*) Wie Riegers N. T. in seiner Weise dabei bemerkt. Ja wohl, Col. 3, 2. stehet das gute, gebotene *τὰ ὑψηλὰ φρονεῖν.*

11. 12. Wiederum nicht glaubensmuthig genug können wir es anschauen, wie hier unser Vorgänger, König und Knecht, der Anfänger und Vollender des Glaubens, mit ungetrübter Klarheit auf dem Todeswege durchschaut in seine und unsre *βασιλεία* — vgl. bei Luk. auch V. 16. 18. Als *διακονῶν* bis zum Tode, über dem Tische, wo er zuvor das Brechen seines Leibes und Vergießen seines Blutes verkündigen muß, stiftet er dieselbigen schon uns zu Speise und Trank, theilt Kronen und Thronen aus für Zeit und Ewigkeit.

Vers 30. Den bereits einmal Matth. 19, 28. so verheißenen Thronen stehet hier voran oder zur Seite ein Essen und Trinken: wie ist das mit einander zu verstehen und deuten? Die gern durch sogenannte Bildlichkeit verflachen, finden hier die zwei Kennzeichen der Mitregentschaft neben einander: die Ehre, deren Sinnbild das Zuziehen zur königlichen Tafel, die Macht in der Theilnahme am Gericht. Mag etwas Wahres, Anknüpfendes in dieser Fassung sein, doch fühlen wir zunächst schon, daß Essen und Trinken an sich schon zuvor den Genuß, die Befriedigung meint, und die Ehre Seines Tisches nur dazukommt. Andre scheiden: jetzt im Gnadenreiche von Ihm, an Seinem Tische gespeiset und getränkt werden, hernach im Reiche der Herrlichkeit vollends auf Thronen sitzen und herrschen. Mehr noch Wahres auch hierin, insofern ganz richtig schon die jetzige Reichsgnade darunter mitgefaßt wird; aber, wie uns dünkt, noch unrichtig durch die Scheidung Dessen, was überhaupt in Beidem für Jetzt und Einst verheißen wird. Fragen wir doch für's Erste, was das heißt: über Meinem Tische! Das bezieht sich mit leisem, lieblich spielendem Winke darauf, wie der Menschensohn, der nicht hat, da er sein Haupt hinlege, jetzt mit seinen Jüngern in eines Gastfreundes *κατάλυμα* sitzt: dem gegenüber spricht er von seinem Tische, den er eben zu bereiten sich anschickt, der geistlichen, königlichen Gnadentafel, an welcher Er selbst der Herr, der Wirth und auch Speise und Trank ist. Also das ist eine matte, dem Abendmahl nicht entsprechende, das *διατίθεμαι* nicht entwickelnde, vielmehr unwürdige Deutung, wenn man bloß verstehen will: ihr sollt essen und trinken, was ich auch esse und trinke, meiner Seligkeit Mitgenuß empfangen. Das *ἐσθίειν καὶ πίνειν* kann sich für den Anfang und Fortgang des Reiches zunächst nur beziehen auf das *φάγετε* und *πίετε*, welches er ihnen zu stiften im Begriffe steht, und meint insofern etwas viel Bestimmteres, als das jüdisch bildliche Gastmahl des Himmelreiches. So weit noch ist die Verheißung allgemein und schon die Zeit vom jetzigen *διατίθεμαι* an umfassend. Nun aber folgt etwas Höheres, dazu deutlich nicht Allen Vermachtes; denn die zwölf Stämme Israels hier wie Matth. 19. sind jedenfalls das neutestamentliche, wahre Volk Gottes in seiner Mannigfaltigkeit und Ein-

heit,*) folglich wendet sich im letzten Satze die Rede zu den Aposteln insonderheit. Das wird auch im Wechsel der Konstruktion angedeutet: καθίσεσθε ist die richtige Lesart, wofür man fälschlich, die Feinheit übersehend, καθίσησθε gesetzt hat, um gleich zu machen. Matth. 19. war ungeachtet des abfallenden Judas von zwölf Thronen die Rede; hier fehlt mit einleuchtender Absicht diese Zahl, obwohl wir wissen, daß sie nicht gebrochen werden darf und Offb. 21, 12—14. wiederkehrt. In diesen Apostelthronen liegt, das muß natürlich unsere Exegese bekennen, ein Geheimniß der zukünftigen Offenbarung verborgen. Zwar herrschen die Apostel gewissermaßen auch jetzt durch die Autorität ihrer Schriften — aber doch nur etliche von ihnen, und auf dergleichen die volle, massive Verheißung zu beschränken, wäre sehr vom Uebel. Das „Sitzen auf Thronen" ist nicht etwa so geredet wie für Kinder, die Bild und Vorstellung haben wollen, sondern wenn einst „die zwölf Apostel des Lammes" (nicht „Israels") „im Reiche des Wesens als Geistesmächte mit Christo die verklärte Menschheit beherrschen" — werden auch die θρόνοι nach Verhältniß der Verklärung real genug sein. Fragen läßt sich dabei freilich noch viel, wie z. B. Bengel fragt: judicantes duodecim tribus — singuline singulas? Jedenfalls bleibt hier etwas Verborgenes im Hintergrund noch übrig für die Zukunft des vollendeten, geoffenbarten Reiches, für die jetzt uns nicht klar gezeigte Herrlichkeit der παλιγγενεσία (Matth. 19, 28.) — und nun meinen wir zurückblickend von hier aus, daß auch im vorigen, die ganze Zeit der allmähligen Erfüllung umfassenden Satze noch so etwas enthalten sein muß. Was und wie es aber mit dem Essen und Trinken der Verklärten, die zuvor Christi Leib und Blut gegessen, sein wird, wenn die neue Welt des Herrn Tisch geworden, an dem auch Er selber wieder ißt und trinkt, maßen wir uns nicht an, völlig zu verstehen; wir verweisen bloß einstweilen noch darauf, daß nach Matth. 26, 29. dieses Gewächs des Weinstocks vom Herrn mit uns wird neu getrunken werden in seines Vaters Reich.

Einleitende Worte zum Osterlamm.

Luk. 22, 15—18.

Die Stunde, die zum Paschamahl gesetzliche, war gekommen, der Herr und die zwölf Apostel mit ihm hatten sich niedergelassen.

---

*) „Nach dem Typus jener zwölf Stämme gestaltet" — so sagten wir früher und fügen jetzt bei, daß vielleicht bei Israels Rehabilitation ein wirklicher Bezug auf die φυλὰς nach dem Fleische dazukommen mag; doch bleibt immer die eingegangene Heidenwelt darunter mitbefaßt.

Daran knüpft Lukas wohl unmittelbar das Eröffnungswort zum eigentlichen Mahle, was für seinen Auszugsbericht ganz natürlich und wahr ist; doch versteht sich, daß die Fußwaschung mit allen dazu gehörigen Reden hier als vorhergehend eingeschaltet werden muß. Eben so gewiß ist aber, daß dies Eröffnungswort vor das: „Einer unter Euch!" gehört, denn letzteres wurde nach Matthäus und Marcus erst gesprochen ἐσθιόντων αὐτῶν, die Rede vom herzlichen Verlangen darnach schickt sich nur vor den Beginn des wirklichen Essens. Nur etwa der zweite Theil V. 17. 18. wird ungewiß dadurch, daß nach den Andern Jesus ein ganz ähnliches Wort vom „nicht mehr Trinken" am Schlusse, nach dem Sakrament geredet hat. Nun finden wohl Viele es höchst unwahrscheinlich, daß grade solch ein mysteriöses Wort vom Herrn wiederholt worden sei, und weil uns Lukas überhaupt mehr Freiheit, die Zeit anders zurechtzulegen, läßt, möchte man sich zu der Annahme neigen, daß er hier wieder das spätere Wort der Aehnlichkeit des Gedankens wegen mit dem ersten zusammengerückt habe; allein der begleitende Kelch, wenn anders nicht Lukas diesen Umstand als reine Dichtung zufügen soll, läßt doch nichts Andres übrig als die historische Wahrheit beider Berichte.

Vers 15. Wenn fast Alle, die jene Meinung von einer diesmal der Umstände wegen vorausgenommenen Ostermahlzeit erneuernd festhalten, auch hier Zeugniß dafür finden (wie Grotius: rationem reddit anticipatae coenae paschalis) — so verstehen wir nicht, wie das irgend in dem ἐπιθυμεῖν ausgedrückt sein könne, da doch grade das Wartenmüssen auf die rechte „Stunde" für τοῦτο τὸ πάσχα darin vorausgesetzt wird. Gegen solche Gedanken zeugt ebenfalls das ἔδει des Lukas V. 7. Vielmehr ist der Hauptinhalt dieses traulichen Wortes Jesu für uns jetzt die rührende Versicherung seines menschlichen Empfindens. Ja, gottmenschlich ist und bleibt das ganze Leben des Herrn, so zeigt es sich immer wundersamer zuletzt bis in den Tod, aber dazu gehört eben die ganze, volle Menschlichkeit. Sein Herz ist ein Menschenherz mit allen Empfindungen, Bewegungen, Rührungen, mit allem Hangen, Langen und Bangen dieses Lebens im Leibe, so weit es ohne Sünde zur Natur und zum Stande des irdischen Menschen gehört; das Gedenken daran, wie ihm hienieden unter uns und für uns zu Muthe war, ist ihm in der Einheit gottmenschlicher Persönlichkeit sogar geblieben, daß noch vom auf Gottes Thron sitzenden Hohenpriester gesagt werden darf und muß: δυνάμενος συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν. Hebr. 4, 15.

Die Stärke des Affekts, den er hier zutraulich bekennt, bezeichnet sich durch ἐπιθυμίᾳ ἐπιθυμεῖν, was der hebr. Verstärkung durch Infin. absol. (נִכְסֹף נִכְסַפְתָּה) entspricht, vgl. 1 Mos. 31, 30. 4 Mos.

11, 4. LXX. Wonach hat ihn denn so sehr verlangt? Nicht auch nach seinem Leiden, wodurch er die Welt erlösen wollte? Ja wohl, dies Verlangen war vorhanden mitten in der Bangigkeit davor, doch redet er diesmal nicht eigentlich davon, sondern hebt das vorhergehende, letzte Mahl als besonderes Objekt der ἐπιθυμία hervor. Einmal allerdings, insofern es eben als Paschamahl selber die Vorfeier seines leidenden Sterbens ist, auch durch die Sakramentstiftung völlig dazu verklärt werden soll; sodann aber, oder vielmehr vornehmlich und zuerst, wie hier das Wort sich stellt, als Abschiedsmahl der Liebe, als letzten Genuß der irdischen Gemeinschaft mit den Seinen vor der Trennung. Dies Letztere tritt hervor: schon durch das „mit euch“ — ferner: „ehe ich leide“ — endlich ganz klar im Folgesatz: ich werde nicht mehr so mit euch essen (und trinken). Daß sich seine entschlossene und entschiedene Seele zugleich mit Schmerz nach dieser Feier sehnte, geben wir gern zu, wie Lange bezeichnet;*) doch keineswegs, daß „was ihn hier zuerst bewege, das bestimmte Vorgefühl seines Sieges und Seiner Herrlichkeit sei.“ Der Blick auf die Frucht des Leidens bis zur letzten Erfüllung im Reiche Gottes folgt wohl nach, aber voran bewegt ihn das Leiden und das Nicht mehr!**) Auch für Ihn als fühlenden Menschen gibt es einen schmerzlichen Abschied, welchen für sich und die Seinen recht erquicklich zu machen durch Liebestrost im Trennungsschmerze, so das Menschliche göttlich zu heiligen ihn herzlich verlanget hat. Denn er hängt bei allem Vorausblick in die überschwänglich vergütende Zukunft doch menschlich an diesem Leben im Leibe, dieser traulichen Gemeinschaft des irdischen Beisammenseins, dieser so nicht wiederkehrenden Liebeszeit, wie er anderseits menschlich vor dem Leiden schaudert und darum das letzte Vorher noch zum Trost ergreift. Mit euch! Das redet er als der Hausvater seiner Kindlein, denen er das Testament hinterlassen muß, in der Freude daran, daß er doch Etliche hat, so weit nun gebracht, daß er in ihnen die künftige Gemeinde, den Lohn seiner Schmerzen, sehen und anreden kann. (Vergl. schon Matth. 26, 18. das in gleichem Sinn gesprochene: mit meinen Jüngern!) Leider, auch unter ihnen ist ein Judas, das wird bald nachfolgen; zum Anfang aber bemüht sich sein Herz gleichsam noch es zu vergessen und in der Liebesfreude zu bleiben.

Das ist die rein und allgemein menschliche Seite der Situation des Gottmenschen in dieser Eröffnung;***) vorangestellt jedoch hat er

*) Auch ist sehr wahr seine Erinnerung, wie jedes Ostermahl von Jahr zu Jahr dies wehmüthig sehnende Hinblicken auf das letzte stärker in ihm angeregt haben mag.

**) Welches ja so stark ausgedrückt erscheint mit οὐκέτι οὐ μή.

***) Daher man von Schultheß etwas Anderes erwarten sollte, als daß er „sich in das außerordentliche Verlangen nach dem Essen dieses Pascha nicht recht finden kann.“

schon: dies Osterlamm! Darauf also liegt der Hauptaccent. Als Israelit hat er das Wandeln in allen Bräuchen und Satzungen von Gott verordnet mit dem Kerne seines Volkes lieb gewonnen, so ganz einfältig und kindlich lieb, daß er in diesem Gehorsam selbst eine Lebensfreude gehabt, noch einmal solche Feier zu begehen als etwas Erwünschtes bezeichnen kann. Freilich mehr noch: als der vollendete Repräsentant des sehnenden Prophetismus, der in die Bedeutung dieser Dinge durchschaut und sich nur mit Verlangen nach ihrer Erfüllung darin bewegt, endlich zugleich als der Messias und Sohn Gottes, welcher selbst diese Erfüllung bringt und ist, hat er jedes Pascha gegessen mit innigstem Eingehen in seine große Bedeutung von Anfang — wie viel mehr bedeutet ihm nun dies letzte, wie er mit stärkstem Nachdrucke davon spricht! Wahrlich hier ist mit größerem Rechte zu sagen, was 2 Chron. 35, 18. der priesterliche Sinn in der Zeit des Josia bezeugt: Es war kein Pascha gehalten in Israel, wie das, und kein König in Israel hatte solches Pascha gehalten. Zwar sind nicht die Priester, Leviten, ganz Juda, und was von Israel vorhanden war, und die Einwohner zu Jerusalem dabei, aber mit seinen Jüngern hält es der Herr, der selber das Lamm ist, vor seinem Leiden, und stiftet ihnen am Ende des Vorbildes das wesentliche, neue Mahl.*) So thut er zum Abschiede dem irdischen und israelitischen Leben sein Recht: ehe er die Familien- und Tischgesellschaft verläßt, weihet er sie zum Bilde des geistigen Beisammenseins; indem er zum letztenmale das Vorbild feiert, verklärt er es in das erfüllende Wesen. So schließt sich auch nothwendig und natürlich das folgende Wort an.

Vers 16. Das erste Wort sprach von unmittelbar bevorstehenden Leiden und erneuerte den Jüngern den bangen Schreck dieses immer öfter und näher ihnen gesagten Wortes, das zweite redet wieder tröstlich ausgleichend von der Alles wiederbringenden Zukunft des Reiches Gottes. Hier zum erstenmale das ganz einfach und absolut gesagte *παθεῖν* **) — das war ein anhebender Wink, welcher schon sagen wollte: Ich selbst bin das Lamm! Nun aber sofort ein offener,

---

*) Daß dies endlich das Ziel seines Verlangens war, ergibt sich ex post; doch läßt sich nicht grade (mit Lindner) aus dem Verlangen schließen: daß er an diesem Paschafest etwas Besonderes vorhatte. Daß er das Sakrament ohne vorbedachten Plan „im Gefühle des Augenblicks" eingesetzt habe, widerlegt sich auch sonst zur Genüge.

**) Luk. 9, 22. 17, 25. vergl. Matth. 16, 21. Marc. 8, 31. *πολλὰ παθεῖν* — Matth. 17, 12. *πάσχειν ὑπ᾽ αὐτῶν* — Luk. 24, 26. noch *ταῦτα παθεῖν* — erst Luk. 24, 46. noch einmal das einfach stärkste, den ganzen Gottesrath einschließende *παθεῖν* allein. (Denn das auch dort vorhergehende *οὕτως* gehört nicht eigentlich enge dazu.) Diese Parallele hat Schultheß vergessen, als ihm „das absolute *πάσχειν* für ein Evangelium zu modern" vorkam.

heller Blick in die vollständigste, schließliche Erfüllung des zum letztenmale gefeierten typischen Essens. Mit diesem πληρωθῇ *) gibt der Herr zunächst gewissermaßen das Programm einer neuen Stiftung, ohne deren Eintritt an die Stelle ja das Alte nicht aufhören darf, aber er greift schon zugleich viel weiter hinaus in eine ferne Zukunft, wo er wieder mit den Seinen essen wird. Und zwar ἐξ αὐτοῦ, d. h. wieder vom Pascha? Man hat wohl auch (wie namentlich noch Schleiermacher) an Brot dabei gedacht, welches dem Kelch V. 17. entsprechen würde; doch nur durch Annahme sehr ungenauer, fast korrumpirender Darstellung ließe sich das behaupten. Wie die Worte jetzt klar dastehen, heißt es freilich: vom Pascha. Natürlich ist das aber nicht gemeint, als ob der Herr von sich selber essen würde dereinst, wie wir jetzt im Abendmahle von Ihm, sondern der Typus des Pascha reicht eben auch darüber noch hinaus. Allerdings muß ἕως ὅτου πληρωθῇ übersetzt werden: bis daß es, dieses Ostermahl erfüllet wird (nicht etwa nur unbestimmt: Alles, was erfüllt werden soll) — so daß dieser Ausdruck abermals ein Dictum probans für die prophetische Typik in specieller Anwendung enthält. Weil aber das Reich Gottes im vollsten, schließlichen Sinne dieses Wortes das Endziel des ganzen A. T. ist, müssen auch alle seine Typen noch über ihren zunächst, unmittelbar entsprechenden ἀντίτυπος hinaus in die Seligkeit und Herrlichkeit der Vollendung weisen. Dahin schauet der Herr durch mit wundersamer Klarheit, die unserem Verständniß bis jetzt nur eine Dämmerung mittheilt, gleichzeitig, indem er die volle Wehmuth des „Hinfort nicht mehr" empfindet. Diese „Wonne der Wehmuth", dies zur höchsten Poesie des Lebens vor dem Sterben sich steigernde Zusammenfallen des Schmerzes und der Freude, des Abschiedes und der Aussicht auf die grade dadurch gestiftete, verbürgte Wiedervereinigung ist der unvergleichlich einzige Reiz dieses letzten, zwischen Vorbild und Erfüllung stehenden Mahles für ihn, weßhalb ihn so darnach verlangt hat.

Das Essen und Trinken des Fleisches und Blutes Jesu, wie es für jetzt im auf Erden schon gegenwärtigen Reiche Gottes an die Stelle des Pascha tritt, also das Abendmahl ist wohl der nächst unmittelbare ἀντίτυπος desselben, doch damit noch nicht seine volle πλήρωσις. Es hat so noch nicht ganz „in den wesentlichen Gnadengütern des Neuen Bundes, die es abbildete, seine Erfüllung gefunden." (v. Gerlach.) Sondern, wie Lange richtig, obwohl nur ahnend und schwebend sich ausdrückt, das reale, ewige Gegenbild, auf welches Christus weiset, ist „das ewige Reichsfest seiner verklärten Gemeinde, das Sonnenbild des ewigen Abendmahls, dessen Vorfeier (wiederum nur) in dem neu-

*) Wofür eine sonderbare Lesart erklärend setzen wollte: καινὸν βρωθῇ.

testamentlichen Bundesmahl er jetzt im Begriff ist zu stiften." *) Denn jetzt noch essen und trinken wir von Ihm, zuletzt aber will und wird Er, wie hier (und Matth. 26, 29.) gesagt ist, mit uns essen und trinken, natürlich weder von sich noch von uns. Wie ist das also zu verstehen? Jenes Verschonungsmahl in Egypten schon am Beginn des entferntesten Schattens war ein Fest der Versöhnten und Befreiten, das liegt recht eigentlich, obwohl noch alttestamentlich negativ angedeutet in seinem Namen פֶּסַח. Bei der letzten, realsten Erfüllung dieses Namens verschwindet auch noch die Identität der genossenen Speise mit dem Leibe des Lammes, durch dessen Blut und Tod uns die Versöhnung und Befreiung kommt, als ein vorübergehendes Moment, und die neue Welt bietet der verklärten Menschheit, dem Haupte wie den Gliedern eine neue Festspeise, nebst dem im israelitischen spätern Ritus bereits hinzugekommenen Trank. Dann, wenn nicht bloß (wie Allioli hier anmerkt) alle Bösen wie die Egypter verworfen, alle Guten wie die Israeliten begnadigt, verschont sein werden, sondern wenn die Fülle der Gnaden und Gaben auch in der erneuerten Kreatur als Tisch und Trank wird ausgebreitet und ausgegossen sein für die „Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes" — dann wird Christus mit den Seinen im höchsten Sinne das ewige Pascha feiern und selber essen, wie zuvor und doch überschwänglich anders. **) Er hat sich nach dem damaligen Pascha jenes Abends gesehnt, aber sein Verlangen gehet hindurch bis zur Sehnsucht nach der vollkommenen Freundschaft und Gemeinschaft in den himmlisch-irdischen Genüssen und Freuden des Reiches Gottes. Bis auf dies letzte, seligste Wiedersehen und Wiederhaben nimmt er Abschied, hier sogar einmal durch alles Dazwischenliegende so weit durchschauend, wie er bei Johannes durch Tod und Auferstehung zum gen Himmel Gehen und Wiederkommen durchblickt. Wir sagen dabei nicht bloß mit Tholuck (in den Stunden christlicher Andacht Nr. 66): „Hat das Haupt sich nach der vollendeten Gemeinschaft mit seinen Gliedern sehnen können, wie sollten sie sich nicht nach der vollendeten Gemeinschaft mit einander und mit ihrem Haupte sehnen?" Sondern wir sind so kühn, aus diesem ἕως ὅτου, das der Herr hier im Fleische geredet, zu entnehmen, daß Er selbst

*) Lange verdirbt aber diesen schönen Blick sich wieder ein wenig durch die unbegründet künstelnde Scheidung zwischen Essen und Trinken, wonach dem Essen der Vollgenuß der himmlischen Erscheinung Christi entsprechen soll, dem Kelche der Danksagung dagegen die Erscheinung der Herrlichkeit der Gemeinde — zunächst zur Freude des Herrn.

**) Man vergleiche die allegorisirenden Stellen des Philo vom ψυχικὸν πάσχα, welche Grotius beibringt, bleibe aber nicht mit ihm bei nur spiritualistischer Fassung, wonach wir es jetzt schon im Stande des N. T. hätten.

noch jetzt in seiner Herrlichkeit ein gottmenschliches Verlangen und Sehnen behalten muß nach der vollen πλήρωσις des Umgangs mit den Seinen, des Essens und Trinkens mit ihnen im Reiche Gottes an dem Tische, den er Luk. 22, 30. nebst den Thronen bei Seinem Thron in schwindelnder Höhe als Seinen Tisch uns gezeigt hat.

Vers 17. 18. Ob nun der Herr, nachdem er so im φαγεῖν τὸ πάσχα schon die ganze Typik dieses Erlösungs-, Freiheits- und Siegesfestes zusammengefaßt, also den dazu gehörigen Kelch eingeschlossen hat, unmittelbar fortfahrend, wie Lukas es gibt, auch vom Kelch insonderheit redet, oder ob dies Wort identisch ist mit dem späteren bei Matthäus und Marcus — das kann man, wie oben schon vorläufig gesagt, nicht unentschieden lassen, denn der Kelch, welchen er sich reichen läßt, um ihn dann herumzubieten,*) gehört jedenfalls zum Pascharitual selbst und wird vom Kelche des Sakramentes μετὰ τὸ δειπνῆσαι V. 20. unterschieden. Matth. und Marc. wissen aber nur von einem ähnlichen Wort, und zwar nach dem Sakrament. Folglich ist es auch nicht etwa (nach v. Gerlach) der letzte, noch zur Paschamahlzeit gehörige Becher, nach dessen Umlauf dann das Abendmahl eingesetzt wäre (welches doch, wie wir sehen werden, zur Hälfte noch mit dem Pascha zusammenfällt), sondern der erste, womit eben das Mahl eröffnet wurde. Daß der Herr im Allgemeinen und in der Hauptsache Alles in seiner Ordnung that, dem Vorbilde nach Gesetz und Sitte sein letztes Recht angedeihen ließ, lernen wir hier deutlich; ob aber darunter das ganze, kleinliche, strenge Ceremoniel zu verstehen sei, welches wir später finden, steht sehr zu bezweifeln. Wer Lust hat, dies kennen zu lernen, findet es bei den meisten Auslegern angegeben, auch verweisen wir namentlich auf die Archäologie der Leidensgeschichte von Friedlieb, wo von S. 54. an beschrieben wird alle Reihefolge: des Händewaschens, der Gebete oder Lobpreisungen für die Frucht des Weinstocks, die Früchte der Erde — des Eintauchens, Essens, Austheilens, Tischrückens, der Fragen und der Verkündigungen mit „Elevation" der bittern Kräuter, des ungesäuerten Brotes — des Psalmsingens, endlichen Essens vom Friedensopfer und vom Paschalamm selbst bis aufs letzte Stückchen — der vier oder sogar fünf Becher, jeder an vorgeschriebener Stelle zu mischen und trinken, vom ersten der Eröffnung bis zum letzten, nur noch erlaubten. Doch stimmen schon hier Ben-Maimon's Kommentar und die betreffenden thalmudischen Angaben, ja Mischna und Gemara selbst nicht ganz überein. Wer möchte wohl glauben, daß solches Alles in der Zeit Christi bereits eben so genau und fest verordnet gewesen? Wenn die Evangelisten allerdings mehrfache Andeutungen geben,

*) Δεξάμενος, anders als hernach λαβών.

die mit Manchem dieses Rituals übereinkommen (wie die Rede vom „Gewächs des Weinstocks", der Lobgesang, das Vertheilen des ersten, gesegneten Kelches), aber dann z. B. schon die übrigen Kelche nicht weiter erwähnen, so schließen wir vollends daraus, daß jedenfalls der Herr nicht einmal alle damalige Satzung kleinlich beobachtet haben mag. Wie er überhaupt einerseits auch später zum göttlichen Gesetz gekommene Bräuche, wenn sie sinnvoll waren, anerkannte,*) doch anderseits wiederum Vorschriften der Pharisäer absichtlich zu befolgen unterließ — gewiß wenigstens eben so haben wir hier es zu denken. Endlich ziemte sichs insonderheit, bei diesem *Uebergang* aus Vorbild in Erfüllung schon eine neue, dafür bedeutsame Freiheit anzuwenden, und wir werden sehen, daß wirklich grade so die neue Stiftung als an die Stelle der alten tretend vor deren Schlusse begann.

Was über das zukünftige Trinken noch weiter zu sagen wäre, sparen wir schicklich, um Wiederholung zu meiden, für das den genauesten Ausdruck nachbringende Wort bei Matthäus und Marcus. Nur sei bemerkt, daß in ἕως ὅτου ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ das vollendete Reich der Herrlichkeit gemeint sein muß, nicht anders als in V. 16. (Hernach: meines Vaters Reich.) Also darf man auch hier nicht etwa, vom sonst allgemeiner geltenden Ausdrucke verleitet, den Termin des Wiedertrinkens früh ansetzen, schon in die vierzig Tage bringen.**) Eine sehr müßige Frage zuletzt ist es, ob der Herr von diesem den Jüngern gereichten Kelche noch selbst getrunken habe oder nicht. Auch bei der (nur unbedeutend verbürgten) Lesart ἀπὸ τοῦ νῦν liegt freilich nichts Entscheidendes darüber im Wort; wirklich könnte man sogar verstehen: Λάβετε τοῦτο, καὶ διαμερίσατε ἑαυτοῖς, theilet ihn ganz, behaltet ihn *nur für euch* — *denn* Ich trinke nicht mehr mit. Doch wozu das, da jedenfalls zugleich bezeugt würde, daß er eben vorher noch getrunken, parallel wie er noch *vom Pascha mitißt*? Denn wenn *Sepp* in V. 16. eine Erklärung findet, er werde den Leib des Osterlammes auch schon diesmal nicht mehr miteſſen — so hat er ja das Verlangen nach dem *Essen* V. 15. ganz übersehen. Ist, wie wir sahen, der Kelch, den er als der Hausvater sich geben läßt, um ihn zu mischen und herumzureichen, der erste des Pascha nach dem Gebrauche, so hat er auch wohl nach diesem Gebrauche zuerst getrunken, bezeichnet *dies nun abbrechend* als die letzte Gemeinschaft des Trinkens. Denn konnte, ja mußte man bei V. 15. 16. sehr natürlich das eben bevorstehende φαγεῖν, wonach ihn verlangt hat, noch einrechnen

*) Man denke zurück an die Bezugnahmen auf dergleichen beim Laubhüttenfeste, Joh. 7, 37. und 8, 12.

**) Völlig unbegründet verflacht z. B. Heß das Wort: „ehe ich wieder trinke — muß erst das erfolgen, was dem göttlichen Königreiche sein Dasein gibt!"

in das Wort: hinfort nicht mehr — so gewinnt allerdings jetzt durch die bestimmte Anknüpfung an diesen Kelch die allgemeine Versicherung, daß er nicht mehr Wein trinken werde, bestimmteren Sinn und fixirt den gegenwärtigen Moment. (Also schon darum auch versteht sich, daß er in Betreff der folgenden Kelche sich nicht mehr streng an das vermeinte Ritual gehalten.) Oder man müßte aus diesem Worte lesen: der Herr habe mit besonderer Bedeutung bei diesem Pascha jedes Trinkens von Anfang sich enthalten. Möglich, aber nicht wahrscheinlich, insofern es doch zugleich die letzte, volle Feier der menschlichen und israelitischen Gemeinschaft, als solche grade der Gegenstand seines Verlangens, eine letzte Erquickung war. Wir zeigen mit all diesem einmal im Beispiel, wie genau man es mit diesen Worten nehmen kann und soll, um viel mehr dabei zu finden und denken, als die gewöhnliche Weise, welche höchst oberflächlich über Alles hinweggeht, lieber zu kritischem Gezänk fortschreitet, anstatt für's Erste bei jedem gegebenen Buchstaben sinnend zu verweilen.

Erste Anzeige des Verräthers.

Matth. 26, 21—25. Marc. 14, 18—21. (Luk. 22, 22.) Joh. 13, 21.

„Mit euch dies Osterlamm essen" — so redete der Herr zu Anfang noch rührend im Allgemeinen, ganz in dem Sinn und Gefühl, womit er dem Unbekannten, ihm Wohlbekannten in der Stadt hatte sagen lassen: „mit meinen Jüngern!" Dennoch war Judas unter diesen und verbittert ihm, wie vor wenigen Tagen schon das Liebes- und Ehrenmahl in Bethanien, so jetzt noch viel mehr dies letzte Pascha vor seinem Leiden. Ueberhaupt, obwohl einerseits in der liebenswürdigsten Menschlichkeit der Herr sich letzen, trösten und stärken will an diesem letzten irdisch-menschlichen und israelitischen Zusammensein mit dem zarten Kern der für das himmlisch-irdische, Alles erfüllende Reich Gottes zu stiftenden neuen Gemeinde — das kann ihm anderseits nicht ganz gelingen, insofern die Trauer des Leidens und Sterbens, wodurch allein um der Sünde willen dieser neue Bund gestiftet werden mag, immer näher eben jetzt hereinbricht. Nach der Abweisung der letzten alten „Reichsgedanken" durch das Fußwaschen und alle dasselbe begleitende Rede, nach den zwischen Abschied und fernem, hohem Wiedersehn so wehmüthig-wonnig schwebenden Eröffnungen Luk. 22, 15—18., die wir betrachtet haben, will den feierlich bange gestimmten Jüngern der Mund nicht mehr aufgehen zu irgend einem traulichen Wort; auch der Meister

schweigt eine Weile, zu nichts Anderem kommt es, als zur schweigenden Haltung des Paschamahles, dieses in so geheimnißvoll eigenthümliches Dämmerlicht gestellten. Den Anfang seines Rituals bezeichnet, so viel wir verstehen, das Luk. 22, 17. berichtete Wort, es deutet aber zugleich schon an, daß dies Ritual nicht nach aller Einzelheit genau beobachtet werden soll, denn bei dem Trinken aus diesem Becher soll es für den Herrn wenigstens offenbar sein Bewenden haben. Und da sie aßen — so eröffnet Matthäus die folgende Scene. Als sie zu Tische saßen und aßen — so Marcus noch bezeichnender. Also von dem Stehend-Essen als Ausführung der (auch nach Aben-Esra nur für jenes erste Mahl in Aegypten gültigen) Vorschrift 2 Mos. 12, 11. ist hier keine Rede. Sie saßen oder lagen zu Tische und — aßen, fast schweigend, wenig und nur das Nöthigste wird gesprochen, schwerlich vollends ein Wort, das nicht zum Essen gehörte.

In solcher Situation des begonnenen, fortgehenden Mahles vernehmen wir wie plötzlich einschlagend ein abermaliges, von der fernsten Zukunft der Herrlichkeit in die nächste Schmach der Gegenwart zurückkehrendes Wort aus dem Munde des Herrn: Einer aus euch wird mich verrathen!*) Dies ist offenbar jetzt, obwohl auf die längst gegebene Eröffnung Joh. 6, 70. sich zurückbeziehend, auch durch Joh. 13, 18. vorbereitet, die erste Anzeige des Verräthers bei diesem Mahle zu nennen; es fällt ohne Zweifel historisch zusammen mit Joh. 13, 21. Wie sich dann Joh. 13, 22. dazu verhalte, werden wir sehen, so viel sich bei der Ungewißheit, welche unauflösbar über der Einordnung des Sakramentes in Johannis eng zusammenziehenden Bericht schwebt, erkennen und behaupten läßt. Genauer nun eingehend finden wir nach dem synoptischen Bericht eigentlich drei Worte des Herrn: ein wehmüthiges zur Beschämung und Beugung für die Elfe neben dem Einen; ein ernst erklärendes, die Klage steigerndes zur ausgleichenden Lehre für Diese, wie schon zum Gericht für den Verräther; endlich das schauerlich-erhabenste für den Verräther allein, worin sich zum erstenmale vollendet das Gericht seiner Dahingabe, grade dadurch, daß der Herr sich selbst in das Geschick, von ihm verrathen zu werden, ergeben hat und ergibt. Wir sagen aber auch hier nur: zum erstenmale — weil der völlige Abschluß erst in einem zweiten, gesteigerten Worte an ihn (Joh. 13, 27.) nachfolgt.

Matth. V. 21. Marc. V. 18. Joh. V. 21. Das ἐταράχθη τῷ πνεύματι (wie Joh. 12, 27.) zeigt jedenfalls eine betrübende Bewegung, schmerzliche Erschütterung an, und nicht ohne Be-

*) Wie umfaßt doch des Herrn Denken, Schauen und Reden so manchmal ganz nahe zusammen die größten Gegensätze!

deutung steht daneben: καὶ ἐμαρτύρησε. Das Eine motivirt den Ausspruch für den Herrn selbst, das Andre zugleich um der Jünger willen; er kanns ihnen aus eigener Betrübniß nicht verhalten, er sagt es ihnen, wie der in ihnen repräsentirten künftigen Gemeinde zum heilsamen, ja nothwendigen Zeugniß. Auch die Jünger werden sogleich sehr betrübt, doch reicht ihr λυπεῖσθαι σφόδρα bei weitem nicht in die Tiefe und Stärke Seiner Bewegung τῷ πνεύματι. Des Herrn Trübsal und Leiden ist überall voran und im Grund ein Seelenleiden, und zwar in derjenigen Region, wo der Geist (bei Ihm allein so, wie die reine Menschheit es mit sich bringt) die Seele durchwohnt und durchwirkt, folglich wiederum von ihr afficirt wird. Näher noch ists überall wie hier ein Schmerz um der Sünde willen, sogar in höchster Steigerung ein gottmenschlicher; denn sein Geist in der Einheit mit dem ewigen Geist erkennt den Gräuel der Sünde, wie er vor Gott gilt, seine Seele fühlt ihn in dieser klaren, vollen Erkenntniß zugleich ganz, wie Menschen fühlen — vielmehr, wie kein selbst sündiger Mensch ihn fühlen kann. So hat er von Anbeginn viel schon durch die Sünde gelitten; jetzt aber, in Judas tritt ihm die Sünde der Menschen am härtesten entgegen, wird ihm am bittersten. Härter und bitterer wenigstens ist der Konflikt, das הִפְגִּיעַ בּוֹ אֵת עֲוֹן כֻּלָּנוּ auch in Gethsemane und auf Golgatha nicht zu denken. Im Geiste vielmehr, dem innerlichst von der Sünde betrübten, beginnt und wurzelt hier die Passion, die zum siegreichen Hervorgehen aus der Versuchung durch Judas wird (wie wir bald näher sehen werden) — in Gethsemane faßt sie weiter die Seele mit, auf Golgatha zuletzt Leib, Seele und Geist.*) Alles, was sonst in viele Individuen vertheilt wider ihn anlief und noch anlaufen soll, Widerstand des Wahnes und des Hasses, Heuchelei und Tücke, Undank und was man sagen mag, ist in diesem Einen Sünder wider Ihn, dem unseligen Verräther vereinigt und vollendet. Der zerbricht ihm den engsten Kreis seiner Gewonnenen und Geliebten, befleckt und schändet ihm gewissermaßen das apostolische Fundament seiner künftigen Gemeinde hier bei deren Beginn, macht eine von seiner Liebe ausgegangene Erwählung mit einem immerhin partiellen, doch wirklich so zu nennenden Sieg der Hölle zu nichte! So nöthigt ihn leider — das ist eben sein tiefster Schmerz — dieser υἱὸς τῆς ἀπωλείας, auch jetzt, wo er nur lieben, segnen und darin sich erquicken möchte, wo er das Unterpfand erworbener Sündenvergebung und Erlösung stiften will, dennoch im Voraus mit entsetzlicher Ausnahme Sünde zu behalten, zu richten mit ewigem Gerichte. Sagten wir aber (Theil V. S. 35.) mit

*) Versteht sich dabei, wie gesagt: daß den Schmerz des Geistes von Anfang auch die Seele leidet, der Seele Betrübniß auch schon vom Leibe stark empfunden wird.

Bezug auf Marc. 3, 5. richtig: der Gottmensch könne nicht anders zürnen über das Böse, als zugleich in der Betrübniß des mitfühlenden, versöhnenden Herzens — nun so sehen wir hier dazu, daß dieser Satz keineswegs auch umgekehrt werden darf, denn Jesus ist über Judas nur betrübt ohne Zorn. So weit eignen wir uns Tholucks Wort (zu Johannes) an: „Nie ist es das Gefühl des gereizten Unwillens, das von dem himmlisch Liebenden den Verbrecher trifft, immer nur das des liebenden Schmerzes“ — nicht aber den für die Situation des Abendmahls nicht mehr gültigen Schluß: „der immer aufs Neue sucht, einen rührenden Eindruck auf das verderbte Gemüth zu machen.“ Das war jetzt vorbei, wie ja schon das παραδώσει bezeugt. Wo noch menschlicher Zorn*) im Gottmenschen als Reaktion der Liebe, da noch Hoffnung des also sich weiter beweisenden Liebens; wo diese ganz genommen ist, hört auch eben darum für jetzt das Zürnen des Lammes auf, die Liebe wird zum reinen, klagenden Leiden der Sünde. Grade daß der Verräther keinen Zorn voraus empfangen hat von seinem Herrn, dem er nur den tiefsten Kummer gemacht hat — ist die Ursach des Zornes Gottes, welcher jetzt auf ihm bleibt und einst aus dem Angesichte desselben weltrichtenden Gottmenschen, der ihn in Gethsemane noch seinen Freund hieß, auf ihn fallen muß als Zorn des Lammes.

Warum denn sagt es der Herr heraus als Zeugniß, was ihn im Geiste bewegt? Das Zeugniß als solches gehet freilich die Jünger an, aber darum nicht ausschließlich so, wie man's gewöhnlich sogleich nimmt, um sie zu beschämen, beugen, heilsam zur Buße zu wecken. In diesem Ausspruch aus tiefster Empfindung ist zunächst und zuerst kein Trieb der lehrenden Berechnung, wie das auf die Andern wirken solle und werde, sondern eben eine Klage des Betrübten, der seine Klage ausschüttet nicht bloß vor Gott, auch vor Menschen in menschlicher Weise. Gewiß, es ist zuerst durchaus etwas von menschlicher „Schwachheit“ dabei, nach welcher der Herr auch hier die Betrübniß seiner Seele nicht für sich zu behalten, nicht im Geiste vor Gott zu beschließen vermag, sondern er muß davon reden vor seinen Lieben, wie hernach in Gethsemane. Daß ihm so zu Muthe gewesen, sollen wir zu Trost und Mahnung wissen, darum bezeugt es sein Wort frei heraus bis heute, dies ist auch schon mitbefaßt in des Joh. ἐμαρτύρησε. Sodann freilich, denn diese zwei Seiten sind in seinem Selbstzeugniß allezeit beisammen, bewährt sich darin noch eigentlicher die Weisheit und Liebe all seines Redens und nicht Schweigens bis

*) Hier natürlich nicht im Sinne von Jac. 1, 20., welcher Gegensatz des Menschlichen zum Göttlichen auf den Gottmenschen keine Anwendung findet.

zuletzt, die überall unser Heil sucht. Insofern sagten wir vorhin mit Recht, daß dies erste Wort vom Verräther vornehmlich für die Andern gemeint sei. Dem Verräther selbst wird im zweiten bereits näher, im dritten sonderlich sein Theil und Wehe zugewiesen; jetzt für's Erste sollen die Elfe mitwissen und mitfühlen, so viel ihnen zukommt, was der Herr weiß und fühlet. Sie sollen gestärkt werden gegen das Aergerniß, wenn das Entsetzliche geschiehet, durch das Zeugniß von Jesu Vorherwissen und Ergebung: das ist nun wieder das Erste, wie Joh. 13, 19. gesagt war. Endlich aber — und das tritt für uns als die Hauptsache hervor — sollen sie als von Natur gleich sündige, auch unter der Gnade noch gleich sündenfähige Menschen sich beugen zu tiefer Selbsterkenntniß und Buße, indem sie erfahren, wie tief die Sünde Eines unter ihnen den Herrn beuget. Dies ist die in der Gemeinde von jeher vorherrschende, wohlbegründete Deutung und Anwendung des Wortes, wonach der Herr durch dasselbe so zu sagen die Beichtvermahnung vor dem Abendmahl hält, die unmittelbar vorbereitende Demüthigung und Reinigung ihrer Herzen vor dessen Einsetzung wirken will. Es hat einen tiefen Sinn der Wahrheit, wenn man gesagt hat, aus diesem vorhergehenden εἷς ἐξ ὑμῶν habe Paulus hernach hergeleitet seine Regel: Der Mensch prüfe aber sich selbst!

Wohl ist es nur Einer, der die schauerliche Sünde begehen wird, aber doch Einer aus ihnen, und was das bedeutet, haben wir schon zu Joh. 6, 70. (Th. IV. S. 289. 290.) so gesagt, daß wir uns nicht wiederholen mögen. Wo Einer sündigt mit arger, ja mit der ärgsten Sünde — nie dürfen wir Andere uns dabei gänzlich lossagen wider das zusammenfügende Wort des Herrn von diesem Ihm so schmerzlichen, uns dazu so beschämenden und beugenden: Einer aus euch! Welche Unterschiede der Gesinnung und Stimmung hier zwischen den Elfen — doch faßt sie der Herr unter sich und mit Judas zusammen, stärker und allgemein umfassender noch deutet er auf die Wurzel der Sünde in Allen auch für die ärgste Frucht bei dem Einzelnen, wenn er hernach spricht: Wehe dem Menschen! Die verdammnißreifste Sünde des Einen bleibt in gewisser Beziehung eine Gemeinschuld der Menschheit, eine Frucht an deren Baume gewachsen. Ferner: stehet denn dieser Judas wirklich mit seiner Sünde vereinzelt? Ist er nicht vielmehr nur Vorbild und Vorgänger Vieler, die aus der Jüngerschaft Jesu kommen, in ihr sich noch befinden mit äußerlicher Gemeinschaft, wie er damals? Darum soll sein Warnungsbild am Eingange jeder Kommunionfeier stehen: „in der Nacht, da der Herr verrathen ward!" Ja darum soll auch uns die jedesmalige Judaspredigt unsre lieblichsten Passionsandachten heilsam verbittern. Wehe auch Dem, der, anders als die lieben Jünger, antworten wollte mit einem: Solches kann und werde

Ich gewiß nimmermehr thun! Die rechte Betrachtung ist: Bin ich nicht ein Mensch wie dieser Mensch der Sünde? Ist mein Menschenherz nicht auch seiner Natur nach ein arges und ungläubiges? Lasse ich mich strafen? Findet die Liebe des Herrn bei mir Eingang? Und die Wahrheit? Bin ich auch gewiß nicht falsch gegen ihn, nicht sicher durch die äußere Gemeinschaft mit ihm und den Seinen, auch gewiß auf keinem Judaswege?

Alles dies ist nicht „homiletische Anwendung" und „erbauliche" Betrachtung, meine Herren Leser vom Gelehrtenstande, sondern wirklich Exegese des Sinnes, Gefühls und Blickes, in welchem der Herr sein ἐξ ὑμῶν gesprochen hat. Dazu nun spricht er entscheidend, abschneidend: παραδώσει με — worin schon, wie im sogleich folgenden Wort, das ihm zuvor bewußte ὡρισμένον hervortritt. Zwar noch im Futurum spricht er, denn das bereits geschehene Anerbieten des Judas an die Pharisäer (παραδώσω) ist noch nicht das erfüllende Ausliefern selbst; wiederum jedoch im gewissen Futurum, denn der finstere Rath in Judas Herzen stand fest, sein Herz war nicht mehr zu beugen und beschämen, sonst hätte der Herr freilich nicht so geredet. —

Und sie wurden sehr betrübt, und hoben an ein Jeglicher unter ihnen*) zu ihm zu sagen: Bin ich's, Herr? Judas wird hier natürlich nicht mit begriffen, weil der Geist das Wort des Herrn als vornehmlich an die Elfe gerichtet bezeichnen und deren Erwiederung geben will. Judas zögerte bis zuletzt mit der gleichen Frage, wie wir bald erfahren; die erste Wirkung des Wortes auf ihn wird gar nicht erzählt, sondern, wie auch sonst seines Herzens Rath, in der Nacht des schauerlichen Geheimnisses verhüllt. Lücke bemerkt zu der scheinbaren Parallele Luk. 22, 23. ganz richtig: „Lukas erzählt wie Johannes" — aber wir acceptiren das in ganz anderer Voraussetzung, welche dahin gehet, daß eben Lukas und Johannes etwas Anderes erzählen, als Marc. und Matth., nehmlich das nach dem Abendmahl bei der zweiten Anzeige des Verräthers vorgefallene. Denn es ist klar, wenn man nicht durch unberechtigte Annahme unklarer und ungenauer Berichte die Schrift brechen will: das erstemal sagen die Jünger, was sie sagen, zu Jesu, das andremal reden sie unter sich (πρὸς ἑαυτούς, εἰς ἀλλήλους); das erstemal fragt Jeder: Bin ich's? das andremal forschen sie: τίς ἄρα (ἂν) εἴη ὁ τοῦτο μέλλων πράσσειν, περὶ οὗ λέγει. Zwar findet Lücke (mit sehr Vielen auf seiner Seite): „kaum glaublich ist auch das, was Matth. mit Marc. erzählt,

*) Matth. ἕκαστος (nach and. Lesart noch εἷς davor) — Marc. εἷς καθεῖς, nicht etwa κἀθεῖς oder κᾆτα (καὶ εἶτα) εἷς, sondern anstatt καθ' ἕνα wie Joh. 8, 9. Röm. 12, 5. Das zweite καὶ ἄλλος· Μήτι ἐγώ; bei Marc. ist vielleicht nur Zusatz.

daß Jeder von den Jüngern laut fragt, ob er es sei" — aber, was Matth. mit Marc. erzählt, steht eben buchstäblich da; Niemand hat wenigstens das Recht, eine Betrachtung, ob oder wie kaum ihm das glaublich sei, noch in die Exegese zu mengen. Gewiß unexegetisch hat man auf allerlei Art an dem einfach klaren Berichte gedeutelt. Die Einen haben gemeint: freilich ein Jeglicher, aber in verschiedenem Sinne — wie z. B. nach Olshausen grade nur Johannes und Petrus, die im „entwickeltsten Bewußtsein" standen, nicht gefragt haben sollen: Bin ich es? sondern nur: Wer ist es? (Eine zugleich auf der falschen Identifikation dieser zweierlei Fragen im zwiefachen Berichte beruhende, höchst naive Behauptung!) Andre, wie Ebrard, verwandeln überhaupt das erzählte Fragen in — „ein ängstliches Fragen: Ich bin es doch nicht?" *) Wogegen selbst Winer die hier gegebene Frage mit Μήτι zu den Fällen rechnet, wo dennoch nach Entscheidung des Kontextes eine bejahende Antwort als möglich gedacht werde. Wir sind mit dem Letzteren einverstanden und berufen uns dafür auf das Gefühl jedes einfältigen Lesers, auf die durchgängige, lebendige Tradition des Verständnisses in der Gemeinde, auf das Mitpredigen des Geistes bei jeder Judaspredigt. Ließe der Kontext die Annahme zu, daß Etliche nur gemeint hätten: Ich doch wohl (gewiß) nicht? nun so möchten wir eher einen Nathanael neben Johannes stellen, als Petrus — aber dann auch sofort mit ähnlichem Rechte jeden Andern, und der ganze Nachdruck des höchst bedeutsamen Wortes wäre gebrochen, insonderheit stände dann die Frage des Judas hernach, deren ein Ja erwartenden Sinn doch des Herrn Antwort selbst bestätigt, nicht mehr in ihrer Gleichheit zu dem vorigen Fragen. Dieser Umstand enthält vornehmlich eben die von Winer bemerkte Entscheidung des Kontextes, denn Judas fragt gewiß nur nothgedrungen, weil und wie die Andern fragen.

Wir unserntheils finden jedenfalls glaublich im höchsten Grade, was ein mitbetheiligter Apostel Matthäus deutlich erzählt, wir vermögen uns aber auch die Sache sehr wohl vorstellig und wahrscheinlich zu machen. Das Wahre an dem in den Bericht willkührlich Eingelegten ist nehmlich, daß allerdings, höchst natürlich ein Jeder zuerst an Andre um sich her dachte, dann aber, weil er durchaus bei Keinem auch nur mit geringstem Grunde der Vermuthung stehen bleiben konnte, auf sich selbst zurückgewiesen wurde. Von wem soll ich das denken? Am Ende noch am ziemlichsten von mir selbst! So denkt und spricht die rechte Demuth und Einfalt in ähnlichen Fällen manchmal noch.

*) Viele reden auch immer noch, wie z. B. weiland Bahrdt — von der „größten Verwirrung" in welcher die plötzlich erschreckten Jünger nicht recht gewußt hätten, was sie sagten.

Diese Vorbereitung und Begründung des auffallenden: Bin ich's (wohl gar selber)? haben nun die Evangelisten verschwiegen, unsrer psychologischen Betrachtung zu finden überlassen, sie berichten bloß das, in der gewaltigen, blitzartig den Kreis durchzuckenden Aufregung immer noch schnell genug eingetretene Resultat. Klares Bewußtsein, ruhiges Ueberlegen, was sie sagen, haben wir uns überhaupt bei diesem zur typischen Wahrheit der Scene vom warnenden Geiste des Wortes Jesu den Jüngern entlockten, abgedrungenen Worte nicht zu denken. Wir haben es daher auch nicht eigentlich nach seinen Antecedenzen oder Konsequenzen jetzt mit Nüchternheit zu seciren, sondern hinzunehmen, wie es dasteht, in seinem erschütternden, unbewußt und unbeabsichtigt in das tiefe Sündenbewußtsein jedes Einzelnen zurückschlagenden Ernste — nach dieser seiner Wahrheit, welche darin liegt, daß einem solchen ἐξ ὑμῶν aus des Herrn Munde gegenüber auch der Redlichste sich für einen Augenblick des Schrecklichsten fähig halten kann und soll.*) Nur dieser Sinn der Frage motivirt hinlänglich das λυπούμενοι σφόδρα des Matth., welches sich noch wesentlich unterscheidet vom nachherigen ἀπορούμενοι περὶ τίνος λέγει bei Joh. Nach dem verschärften „Wehe" des Herrn über den Einen, wobei nun jeder Unschuldige deutlicher fühlen mußte, daß es in seinem Gewissen nicht einschlug, ja nach dem versöhnenden „Für euch" des Abendmahls war eben so natürlich und berechtigt die Stimmung eine andre geworden, jetzt war das zurückkehrende, ängstlich ungewisse Forschen eines Jeglichen, welcher Andre das thun würde, am Platze. Daß man die zweierlei Stimmungen und Fragen als in Einen Auftritt vermengt hat, läßt sich nur entschuldigen durch den Schein, welchen das ohne scharfes Aufmerken gelesene Ev. Joh. dafür erregt. Denn allerdings, grade hier zwischen V. 21. und 22. oder 22. und 23. in Kap. 13. übergehet Johannes das Abendmahl und fügt das Spätere mit dem veranlassenden ersten Worte wie ungetrennt zusammen, so daß wirklich V. 22. das erste: Bin ich's? bereits zum zweiten: Wer ist's? fortgeführt (oder zum allerersten: Wer ist's? zurückkehrend) erscheint; aber er hat dennoch nur so geschrieben, damit unsere Forschung sich reizen lasse, das Ganze richtig zurechtzulegen.

---

*) Verfehlt ist also zuletzt auch des ehrlichen Hiller Beisatz: „und wenn er Einen nennte, war eines Jeden Sinn, daß der sich ändern könnte." Denn eben das gewiß erfolgende παραδώσει war ja mit Ἀμὴν ἀμὴν verkündigt. Richtig dagegen umschreibt Krummacher (Passionsbuch S. 131.) die Meinung des Wortes: „Ja, Herr, so verderbt finde ich mein Herz, daß ich zu allem Bösen fähig, und, wenn der Wind der Versuchung darnach wehte, möglicherweise selbst im Stande wäre, dich, du höchstes Gut, wie du gesagt hast, zu verrathen. Unbehütet mir selbst gelassen, vermag ich in nichts für mich einzustehn."

Wir mußten auch das Wort der Jünger so genau betrachten und seinen allein zu beweisenden Sinn behaupten, weil wir erst daraus ganz verstehen theils die Absicht des vorhergehenden Wortes Jesu, theils den Fortschritt zu seinem folgenden. Daß die lieben Jünger sämmtlich sich tief demüthigen im Bewußtsein ihrer allgemein menschlichen Sündenfähigkeit, daß sie sich jeder zürnenden, lieblosen, unberechtigten Theilnahme an dem Urtheile der Verdammniß über ihren Mitmenschen, den aus ihrer Mitte hervorgehenden Verräther gründlich entschlagen, kurz daß sie so fragen, wie sie gefragt haben — grade das und nichts Anderes hat er mit seinem die Schuld gewissermaßen zuerst dem ganzen Kreise mit auflegenden Worte gewollt und glänzend erreicht.*) Diese zwar fast über das Maaß klarer, individueller Wahrheit hinausgehende, doch das tiefste Sündergefühl überhaupt desto richtiger aussprechende Frage der Jünger war ihm wieder eine Erquickung in seinem Schmerze. Wer so fragt, richtet sich selbst vollständig, um nicht gerichtet zu werden, über seinen Antheil an der entsetzlichen Schuld, insoweit sie eine Gesammtschuld ist; wer so fragen kann, hat sich aber auch eben damit gereinigt und erwiesen, daß er der Gemeinte nicht sein und werden, dem entsetzlichen Wehe nicht verfallen kann. Und nun grade, nach dieser Entlastung seines Herzens und Reinigung der Herzen seiner Jünger, hat Jesus erst die Freiheit, fortzufahren mit dem zweiten Worte, welches wundersam erhaben das Ganze dieser vorliegenden satanischen Sünde eines Apostels umspannt — welches in sich vereinigt ein ruhiges Zeugniß des Gehorsams unter Gottes Rath, eine lehrende Behauptung über die dennoch bleibende Schuld, einen innigsten Schmerzensruf der den Unrettbaren beklagenden Liebe. Dies eigentlich zweite Wort ist nehmlich die Erklärung über das Dahingehen des Menschensohnes und das Wehe des Menschen, der ihn verräth; nur des hinüberleitenden Zusammenhanges wegen erfolgt vorher noch eine Antwort auf der Jünger Frage, welche keine Antwort ist und bloß das erste Wort wiederholend bestätigt.

*) Das und nichts Anderes, meinen wir. Nicht etwa specieller, wie Lange will: daß sie mit solchem Worte Buße thäten für den Geist der Weltsucht, in welchem sie so lange selber gestanden, und in welchem sie die Schlange des Verrathes an ihrem Busen gehegt — wohl gar, wie anzunehmen sei, den Verräther dem Herrn zugeführt hätten! Von Letzterem gewiß keine leise Spur in der Geschichte, vielmehr das ἐγὼ ἐξελεξάμην Joh. 6, 70. ein starker Protest gegen solches „Zuführen" eines Apostels durch Andre; aber auch, daß sie dem Judas vertrauten, ihn nicht durchschauten, wiewohl es aus ihrer Sündigkeit kam, ist doch zugleich eher eine relative Tugend, und dem Herrn gefällt eben ein: Bin ich's? unendlich besser, als unbefugtes: Ists etwa Der? Man sehe nochmals, was wir Th. IV. S. 289. sagten.

Matth. V. 23. Marc. V. 20. Es ist eins der wunderlichsten und hartnäckigsten Mißverständnisse unter den aus laxem Begriff über die sogenannte Inspiration der Evangelien hervorgegangenen, die fast muthwillig den Buchstaben verletzende und dennoch vorherrschende, selbst unter den Gläubigen traditionell gewordene Annahme, daß diese Antwort des Herrn hier dieselbe sei, welche Joh. 13, 26. — nur in etwas anderer Darstellung, nur genauer! — berichte. Daß wir in den zwei Berichten vielmehr zwei ganz verschiedene Worte und Vorfälle haben, sagten und zeigten wir einfach schon zu Johannes, müssen es aber jetzt stärker wiederholen. Hier haben sämmtliche Elfe gefragt, ein Jeder: Bin ich's? — dort hat Johannes auf Petri Bitte sich erkundigt: Wer ist es? Hier taucht Judas, wie die Andern, mit dem Herrn in die Schüssel — dort aber taucht der Herr den Bissen ein und gibt ihn dem Judas. Hier müßte, wenn das Wort (was auch darum unmöglich angeht) ein besondres, grade jetziges Eintauchen des Judas meinte, dieser dadurch unmittelbar vor Allen „entlarvt" sein,*) folglich das folgende „Wehe dem Menschen" ihn so gut als mit Namen treffen, folglich das nun erst folgende: Bin ichs? eben dieses Entlarvten und Gerichteten frech bis zur Sinnlosigkeit sein, folglich auch zuletzt — die Unwissenheit der Jünger, welche Joh. dort V. 27—29. berichtet, unerklärlich, vielmehr ein absoluter Widerspruch zwischen den zwei Berichten zweier Augenzeugen bleiben. Hiemit fallen doch wohl, klar gedacht, alle die klüglich angebrachten Vorstellungen dahin, welche z. B. den Getroffenen in der Verwirrung, mit affektirter Unbefangenheit eben eintauchen lassen, oder sonst ähnlich — die Scene verwirren. Ὁ ἐμβάψας bei Matth. heißt auch keinesweges, wie de Wette's Uebersetzung lautet: der getunket hat (nehmlich so eben), sondern ist aoristisch gleich mit ἐμβαπτόμενος bei Marc.

Der Herr kann und will nehmlich auf das vielfache μήτι ἐγώ keine neue, besondre Antwort geben: sie war weder nöthig, da jeder Frager, nachdem sich die schwere Frage vom Herzen losgerungen, allerdings bald in sich selber die rechte Antwort fühlen mußte, noch jetzt angebracht, wo der Verräther gerichtet und doch nicht bezeichnet werden sollte. Die

---

*) Denn diese Antwort hier auf Aller Fragen hat Jesus doch wahrlich nicht leise, nur zu Einem gesprochen! Dann freilich wären ja nicht nur (wie der gute Roos gar seltsam sagt) — diejenigen, die unten am Tisch lagen, also nicht bis zur Schüssel reichen konnten, auf einmal freigesprochen, sondern wirklich würde der „vor Aller Augen" den Bissen Empfangende, zugleich Eintauchende bezeichnet und „bloßgestellt." Aber man lese die Schilderung z. B. wieder bei Krummacher (den in der Passionsgeschichte sein Mangel an strengem Studium wider sonstige Art unexegetisch macht), um das Unmögliche, Widerspruchsvolle solcher Auffassung anschaulich vor Augen zu haben.

stille Antwort verstand sich jetzt, nach dieser Herzensreinigung von selbst: Ihr nicht, meine Getreuen, die ihr beharret habt bei mir in meinen Anfechtungen, denen die Throne bleiben — aber Einer aus eurer Mitte. Der Herr wiederholt also bloß, wiederanknüpfend um nun erleichtert fortzufahren, das erste Wort in einer anschaulichern Fassung, in einem Ausdrucke, welcher völlig parallel ist zum Theil mit der früher citirten Psalmstelle Joh. 13, 18., zum Theil mit dem später nachfolgenden Worte, das Luk. V. 21. gibt: Die Hand des Verräthers ist mit mir über Tische. Kaum kann etwas, wenn man nur ablassen will vom Einerleimachen verschiedener Berichte und die Wiederkehr ähnlicher Verhandlungen über den immer wieder hereinschreckenden finstern Punkt dieses Mahles gelten lassen, klarer sein als dieses Verhältniß. Das „mit in die Schüssel Tauchen" war keinesweges, wie Lange (Th. III. S. 331. beharrlich bei Vermischung der beiden Texte bleibend!) behauptet „eine Unregelmäßigkeit, die aus der Aufregung zu erklären sei." Wir sehen durchaus hiefür keinen Grund, wenn wir uns das gemeinsame Mahl irgend anschaulich vorstellen. Mit vollstem Rechte hat Henneberg die allgemeine Deutung des ἐμβάψας und ἐμβαπτόμενος μετ' ἐμοῦ — „einer von meinen Hausgenossen, der täglich mit mir ißt und trinkt" — wieder vertheidigt. Mit höchstem Unrecht entgegnet Olshausen: „das paßte ja auf alle Jünger und war demnach gar keine Antwort" — denn es sollte ja auch keine sein, wollte ja bloß das εἷς ἐξ ὑμῶν neu behaupten. Die deutlichste Entscheidung für diese Einheit der beiden Worte liefert doch wahrlich Marcus, wenn er einmal auch im zweiten den allgemein machenden Beisatz hat: εἷς ἐκ τῶν δώδεκα, desgleichen anderseits dem ersten εἷς ἐξ ὑμῶν schon beifügt: ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ. (Welche Beifügung wir jetzt erst erwähnen, weil sie hier ihre Bedeutung erlangt.) Also das erstemal — selbst wenn wir bei Marc. nur authentisch interpretirende Darstellung, nicht buchstäbliche Wörtlichkeit hätten — meinte der Herr: Einer meiner Tischgenossen — und das andremal wiederum: Einer, der an meinem Tische ißt, wie ihr Zwölfe sämmtlich. Die jetzt noch genannte Zwölfzahl — man denke doch an den fehlenden Thron für eins der zwölf Geschlechter Israel Luk. 22, 30. zurück! — will sagen, daß der Herr den aus seinem Rufe Gefallenen erst noch einmal zum Zeugniß der vorigen Erwählung (Joh. 6, 70. ὑμᾶς τοὺς δώδεκα) mitzählt, um ihn dann auszuscheiden, vgl. Apostg. 1, 17. So stimmen die verschiedenen Schriftstellen von allen Seiten her sinnig zusammen.

Der Herr setzt schweigend voraus: Nein, ihr nicht, die ihr so bange fragt! Aber wer nun? Darüber weigert er nähere Angabe, bleibt bei seiner ersten Rede. Auch das auszeichnende: οὗτός με

παραδώσει bei Matth. kann uns nicht bewegen, jetzt eine speciellere Andeutung zu verstehen, dem dies völlig aufwiegenden εἷς ἐκ τῶν δώδεκα bei Marc. gegenüber; dies οὗτος vielmehr ist nur eben so emphatisch klagend und anklagend von diesem Einen geredet, wie hernach das ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος. Einer unter euch: darin lag ja von Anfang schon der Gegensatz mit anderen, nicht so nahen, nicht in so vertrauliche Gemeinschaft aufgenommenen Jüngern. Daß die besondre Nähe der Zwölfe hier als die Tischgenossenschaft gefaßt wird, entspricht dem Psalmworte, das „geschrieben stehet," zeigt auch in dessen Sinn und Vorgang eben die Größe der Schuld, in welcher der Vertraute zum Verräther wird, bereitet so das Wehe vor. Endlich die Form des Ausdrucks, welche das Eintauchen in die Schüssel zur konkretesten Bezeichnung nimmt, bezieht sich allerdings auf das jetzige Paschamahl, denn das Ganze soll heißen: Derjenige unter den Zwölfen (er wird in seiner That bald offenbar werden!) — welcher, wie ihr andern Elfe, mein beständiger und auch diesmaliger Tischgenosse ist, welcher noch diesen Augenblick als Apostel gilt, frech bleibt und (mein Brot) mitißt, mir eben so dies Abschiedsmahl verbittert, diese Klage, dies Gerichtswort auspreßt, u. s. w. Τὴν χεῖρα steht bei Matth. noch dabei zur konkretesten Anschaulichkeit, in demselben Sinne wie hernach Luk. 22, 21. die frevelnde Hand, welche keine Gewissensangst zurückhalten kann, hervorgehoben wird.

Ob etwa wirklich zufällig im gleichen Augenblicke Judas eintauchte und so das allgemein sprüchwörtliche Wort durch ein dazukommendes Fatum zugleich für ihn zum Zeichen wurde? Das könnte man höchstens einen Augenblick einräumen, müßte jedoch dabei festhalten, daß es die Jünger jedenfalls nicht bemerkt oder so verstanden hätten. Dann käme dies Wort gleichsam in eine mittlere Stellung zwischen dem ganz allgemeinen vorher und dem zuletzt an Johannes gegebenen Zeichen; dann, könnte man sagen, läge noch ein Zusammenhang vor damit, daß nunmehr so betroffen auch Judas das Fragen nachbringt. Allein wir meinen doch, dies Zusammenfallen des momentanen Faktums mit der allgemein bezeichnenden Rede sei deßhalb undenkbar, weil dann das Nichtbemerken der (wahrscheinlich voreilig mißverstehend im Augenblick nach der Schüssel sehenden) Jünger höchst unwahrscheinlich bleibt. Ob für die dreizehn Personen mehr als eine Schüssel auf dem Tische stehen mußte, wird sogar durch den bestimmten Artikel vor τρύβλιον eher widerlegt. *)

*) Daher wir endlich uns auch nicht befreunden mögen mit der seltsam schwebenden Fassung Bengels, wonach hier wieder eine nähere Umgebung des Herrn innerhalb der Zwölfe bezeichnet wäre. (Judas etwa gegenüber, wie Johannes und Petrus an den Seiten? Aber das paßt nicht zu der Art, wie man lag.)

Matth. V. 24. Marc. V. 21. (Luk. V. 22.) So fest wir daran halten, daß Luk. V. 21. nicht ungenau nachholend, allzudreist nur das vorige Wort in die Rede der Sakramentstiftung einfügen kann, eben so wahrscheinlich ist uns wenigstens, daß auch V. 22. in der kürzeren Fassung (nur der Gegensatz des göttlichen Rathes und der menschlichen Schuld) noch einmal so von Jesu wiederholt worden sei. Doch geben wir eher zu, daß das historisch richtige *Πλὴν ἰδοὺ* dann das verwandte Wort aus der früheren Rede zu sich gezogen haben könnte, und weil (bis auf ein Wort) auch der Ausdruck gleich ist, nehmen wir jedenfalls den Lukas hier schon dazu. Wie Judas an Jesum kommt und wie Jesus mit ihm sich leidend, eben darin aber siegend auseinandersetzt: das haben wir jetzt im geistig entscheidenden, inneren Hergange vor uns, vorher schon ehe das „Verrathen" äußerlich sich vollzieht. Man kann diesen Konflikt Jesu mit dem Verräther unter seinen Zwölfen sehr sachgemäß als Versuchung für Jesum fassen, sogar als den bereits charakteristischen Anfang der letzten, größeren und größten Versuchung, in welcher eben sein Leiden besteht. Zuletzt kommt Satan wieder unmittelbar an ihn, wie in der Wüste, sogar noch näher, obwohl auch zum Theil unter Menschen, die seine Werkzeuge sind, verhüllt. Siehe hier in Judas am gewaltigsten koncentrirt die Sünde des Menschen, vielmehr den Menschen der Sünde, siehe darin, daß er es mit einem Solchen so zu thun hat, für den Heiligen Gottes die größte Gefahr, aus der streng vorgezeichneten Bahn seiner Heiligkeit zu weichen. Aber der demüthige Dulder, indem er Solches leidet, wird dennoch von der wider ihn aufgehobenen Ferse des Satan-Menschen selbst nur an der Ferse getroffen; über Den, der ihn unter die Füße seines Frevlerganges treten will, bleibt der Dahingehende dennoch erhaben in ungestörtem Siege. Wie sich das beim zweiten Konflikte dieses Abends vollendet, sahen wir (Th. V. S. 129.) schon zu Joh. 13, 27. — jetzt sehen wir es zum erstenmale. Nehmlich erhaben auch über Judas bleibt Jesus hier nicht unmittelbar als Gott, sondern in seiner versuchlichen, entäußerten Stellung als Menschensohn; er ist und bleibt diesem Menschen der Sünde gegenüber ganz der Mensch in Gott, weicht nicht aus Gottes Rath, Recht und Liebe. So meinen wir die drei Hauptmomente des Ausspruches, den wir vor uns haben, am treffendsten zu bezeichnen und wollen uns sofort näher darüber erklären.

Zum Ersten: Jesus bleibt erhaben in Gottes Rath und Willen über des Judas bösen Willen, denn er weiß im klaren

---

Bengel (nicht im Gnomon, sondern im deutschen N. T. anmerkend) meint nehmlich, was wir vorhin bei dem ihm folgenden Roos fanden: „Hiemit ging schon ein ziemlicher Theil von den Zwölfen frei aus!"

und sichern Gehorsam auch das Leiden dieses Geschickes der Fügung seines Gottes und Vaters einzuordnen. Es bleibt beim καθὼς γέγραπται oder, wie Lukas nachbringt, bei dem ὡρισμένον, denn Weissagung und Bestimmung ist hier eins. In der Schrift ist niedergelegt der ganze Rath Gottes, der Plan der ganzen Reichs- und Weltgeschichte, welcher fest bleibet allem Toben der Heiden und allen Gedanken der Völker gegenüber. Ps. 33, 10. 11. Vor Gott, im Buche seiner in einander wirkenden Allwissenheit und Allmacht stehet Alles geschrieben bis auf das Haar, das nicht fallen darf ohne Ihn — aber freilich, wer weiß im Einzelnen seines Herzens Gedanken, die verborgenen, erst hinterher durch die Geschichte geoffenbarten? Für uns war es genug, daß durch Weissagung zuvor verkündiget wurde, was wir als festes Centrum erkennen sollen, der Rath der Erlösung in Christo. In diesem: „Des Menschen Sohn gehet dahin!" liegen beschlossen alle Gedanken des Friedens und nicht des Leides, welche der Höchste hat über die Menschenkinder, das gute Ende zu geben Allen, die in der Sehnsucht der Buße und des Glaubens darauf harren. Jer. 29, 11. Darum sind auch nothwendig alle Hauptmomente des Wunders aller Wunder, des erlösenden Leidens Christi zuvor geschrieben; auch dies höchst bedeutsame „Wie" dabei: durch Verrath Eines unter seinen nächsten Erwählten — mußte geschrieben stehn, weil und wie es verordnet war, und es bleibt bei dem, was hernach der Glaube der Jünger Apostg. 2, 23. 4, 28. mit Einsicht aussprechen kann. Diesen zuvor bedachten Rath Gottes kann durchaus Nichts brechen oder stören, die ganze Hölle mit ihrer Macht in der Menschheit ist ohnmächtig dagegen, wie hier des Judas Frechheit nicht einmal die Klarheit und Ruhe des Herrn zu trüben oder stören vermag. Er bleibt erhaben über den bösen Willen, indem er unter dessen zugelassener That als unter dem guten Willen Gottes frei gehorsam, auf ebener Bahn hindurchgeht. Gewiß liegt auch das mit in dem Ausdruck ὑπάγει, welcher hier zunächst den Todesgang als solchen anzeigt, wie in den johanneischen Reden mit weiterem Blicke den Gang durch den Tod zum Vater. Man will zwar gewöhnlich dabei stehen bleiben, daß ὑπάγειν in Aehnlichkeit auch sonstigen Sprachgebrauches eben nur das Scheiden aus dem Leben anzeige, wie הָלַךְ z. B. 1 Mos. 15, 2. Jos. 23, 14. Ps. 39, 14. (LXX. niemals ὑπάγειν) — allein der innerste Sinn und Zusammenhang spricht dafür, daß auch hier, wie fast überall in dem johanneischen ὑπάγειν, der freie Wille des selbständigen, gehorsamen Gehens in den Gang mit eingeschlossen sei.*) Mit des Lukas πορεύεται hat

*) ... schon Jos. 23, 14., deutlicher noch 1 Kön. 2, 2. liegt so etwas von Ergebung auch in der hebräischen Redeweise.

es dieselbe Bewandtniß, ja man könnte mit Vergleichung von Joh. 14, 2. 28. (wo das πορεύεσθαι sich vom bloßen Weggehn unterscheidet durch das gute Ziel des Weges) noch sagen, es heiße stärker: Des Menschen Sohn gehet seinen gewiesenen, sichern und guten Weg, vollendet seinen Lauf, vgl. Luk. 13, 33. Jedenfalls liegt das hier so in der Sache, daß die Hinweisung darauf nicht zu verkennen ist: es muß also geschehen, weil es geschrieben stehet, aber eben darum ists dennoch für mich kein Zwang, sondern ich ergebe mich getrost in Gottes Rath. So bleibt Jesu guter Wille des Gehorsams erhaben über des Judas bösen Willen, indem er ihm nicht widerstehet. Er weiß: auch dies Böse wie alles wird zum Guten gewandt, so geschiehet die Erlösung der Welt. Freilich, wo Gott es gut zu machen gedenkt, da gedenkt es Judas sehr böse zu machen, aber Gottes Gedanken gehen vor und behalten das Feld. Auch das schrecklichste Verbrechen muß zur Erfüllung des ewigen Liebesrathes dienen, auch hernach in seiner Ausführung, wie schon jetzt das Wort vom Verräther ein Segen für die Andern geworden war. Das ist im Centrum dasselbe Geheimniß der göttlichen Weltregierung, welches tausend- und abertausendmal auf allen Punkten ihres Weges uns begegnet; wir begreifen es nicht völlig und reden doch ganz einfach in richtiger Vorstellung des Glaubens an den lebendigen Gott, wenn wir von Vorsehung sprechen. Daß aber der heilige Menschensohn eben so einfältig dieser Vorsehung sich unterwirft, wo die Versuchung zum Zweifel, ob denn wirklich auch das zuvor versehen sein könne, durch die Größe des teuflischen Verbrechens nahe liegt, das ist sein erster Sieg. Er denkt nicht einen Augenblick etwa irre gemacht: Von solchem Bösewicht sollte Ich das leiden? sondern bleibt im Glauben an Gottes Rath, im Gehorsam dieses Glaubens. Und dazu hilft ihm die Stütze der Schrift, denn Alles, was von ihm geschrieben stehet, ist eben damit für ihn geschrieben als seines Fußes Leuchte, seines Weges Licht und Recht. Auf die trotz unsrer jetzigen Wissenschaft geltende Exegese Christi, wonach er des Judas Verrath im A. T. gelesen hat, verweisen wir bloß nochmals, nachdem schon zu Joh. 13, 18. und 17, 12. näher davon die Rede war.

Recht ist es vor Gott, daß Solches geschehe, doch nicht minder bleibt es Recht vor Gott, daß der böse Wille seine Schuld trage. Folglich zum Andern: Jesus bleibt auch erhaben in Gottes Recht über des Judas bleibende Schuld. Man kann den Uebergang des Gedankens kaum besser ausdrücken, als die alte Hirschberger Bibel: „Wie geduldig ich dabei bin, wie wenig es Gott hindern wird, wie gewiß er es vielmehr vorhergesehen und verkündigen lassen, daß ich von meinem Jünger werde verrathen werden: so schrecklich ist gleichwohl das zeitliche und ewige Wehe, welches ihn treffen wird; da nicht die Vor-

herverkündigung Ursache ist, daß er die sträfliche Sünde begehen müsse, sondern seine freiwillige Bosheit, die der allwissende Gott nur vorausgesehen hat, ihn in dies unaussprechliche Herzeleid stürzet." Eine zweite Versuchung für den Menschensohn lag darin, daß er hätte falsch und weichlich, wider die Wahrheit und Gerechtigkeit vor Gott den „armen Judas" *) entschuldigen und beklagen mögen, weil er nun einmal zum Werkzeuge solchen Geschickes verordnet sei. Dieser Versuchung erliegen wir Alle, auch die wir es besser wissen, doch noch manchmal: nicht so der Herr, der fest und klar im Zeugnisse der Wahrheit bleibt, seine Stellung als Richter über alles Böse nicht einen Augenblick verliert mitten in der tiefsten Ergebung unter die ärgste Bosheit.

Wehe demselbigen Menschen! Indem er ihn einen Menschen heißt, weiset er noch einmal, wie vorhin gesagt, auf die allgemeine Menschensünde hin, die sich in diesem Menschen der Sünde nur gesteigert und vollendet zeigt; durch das ausnehmende, nachdrückliche ἐκείνῳ jedoch wird anderseits das Individuelle dieser gesteigerten Sünde und Schuld richtig bezeichnet. Durch welchen des Menschen Sohn verrathen wird — in solcher Nachbarschaft mit solchem Menschen wohl die tiefste Niedrigkeit dieses Namens; unvergleichliche Herablassung, eben hier deß zu gedenken, daß er mit diesem Judas zusammen Einer Menschheit, einem ἐξ ἡμῶν angehört. Man könnte sich verleitet fühlen, darin eine Milderung der Schuld zu finden: also vergriff und versündigte sich doch auch Judas nicht an dem erkannten Herrn der Herrlichkeit — aber die tiefere Betrachtung muß das widerlegen und dem entsetzlichen Wehe sein Recht lassen. Daß der Herr sich hier durchgängig nur des Menschen Sohn nennen kann und will, hat ja sonstige, sehr natürliche Gründe; daß Judas aber nicht wesentlich unwissend über die göttliche Würde seines Meisters, also dann freilich noch verzeihlich gesündiget hat, müssen wir durchaus zurückschließen aus der Unwiderruflichkeit seiner Verdammniß, welche so stark bezeugt wird.

Der Herr spricht hier nicht: Wehe den Menschen, den Sündern allen, durch deren Hand und Rath ich leiden muß, gekreuziget werde! sondern er hebt diesen Menschen, der ihn erst den andern ausliefert, zum sonderlichen Gerichte hervor. Wiederum kann er nicht etwa hier noch sagen: Wehe dem Einen aus den Zwölfen, oder gar dem Apostel, der seinen Herrn und Meister verräth! Dennoch ists nur schärfer, wenn er daran erinnert, daß der zum Teufel Gewordene — ein Mensch

*) Wie in dem berüchtigten sogenannten Judasgruße deutschen Volkswitzes dieses (ironische) Mitleid mit richtigem und unrichtigem Ausdrucke sehr unklar sich mischt: „O du armer Judas, was hast du gethan, daß du unsern Herrgott so gar verrathen hast! Nun mußt du in der Hölle leiden große Pein, Lucifers Geselle mußt du ewig sein."

ist, denn seine Sünde überschreitet zugleich in andrem Sinne das Maaß gewöhnlicher Menschensünde. Als Mensch ist er geboren, d. h. nur als zwar sündiger, aber noch für Wahrheit und Liebe zur Rettung empfänglicher Mensch — dennoch ist er der Wahrheit und Liebe selbst unmittelbar gegenüber unrettbar geworden.*) Dies einzige Wehe über des Einen Haupt, in tiefster Geduld, erhabenster Ruhe, bitterstem Schmerze zugleich gesprochen, wiegt mithin schwerer als alle vorigen „Wehe", die aus demselben Munde gekommen; schwerer als die sieben- und achtfachen Weherufe über die Pharisäer und Schriftgelehrten, die noch der Zorn der Liebe diktirt hat; schwerer auch als das „Wehe dem Menschen" neben „Wehe der Welt" Matth. 18, 7. (Wobei übrigens grade, wie hier, ein ἀνάγκη ἐστίν dazutritt, ohne die Schuld aufzuheben.)

Denn von diesem Judas allein spricht der Mund der Wahrheit: Es wäre ihm besser, nie geboren zu sein! Hier sagt Krummacher wahr: Diese vom Herrn selbst seinem unglückseligen Jünger gesetzte Grabschrift sei der erschütterndste und schreckenvollste Ausspruch des ganzen Bibelbuches. Daß dies Wort in seiner buchstäblichen Strenge genommen durchaus jeden Ausweg der Hoffnung auf einstiges Heil abschneidet, weil auch dem nach Ewigkeiten der Ewigkeiten Begnadigten und Wiedergebrachten sofort sein Geborensein wieder besser würde, daß also hier unausweichlich endlose Verdammniß bezeichnet ist — das hat man von jeher so stark gefühlt, so vielfach vorgehalten, das liegt auch so klar am Tage, daß wir nicht erst viele Worte darüber verlieren. Das beste Zeugniß für die Unwiderruflichkeit dieses Sinnes liegt in der gekünstelten Auslegung, womit man ihm entgehen wollte, in jener Fassung nehmlich, welche verstehen will: es wäre dem Sohne des Menschen besser, wenn Judas nicht geboren wäre! Gekünstelt und in hohem Grade verwerflich finden wir diese Konstruktion,**) obgleich sie zuerst

*) So legen wir, hoffentlich mit Recht, in das ἄνθρωπος an diesem Ort einen ganz andern Sinn, als Krummacher, der darin „etwas Wegwerfendes" findet: „Judas geht den Heiland nichts mehr an!" Jesus habe keinen andern Titel mehr für ihn, als das „fremde und eisige: Derselbige Mensch!" Wir denken an Stellen wie Matth. 12, 12. Marc. 2, 27. Luk. 9, 56. und fragen verwundert: wie denn der Name „Mensch" in des Menschensohnes und Menschenheilands Munde wegwerfend und fremd lauten könne?

**) Die neuerlich noch z. B. von Weber im Journal für Prediger möglichst vertheidigt wurde, ja gradezu in van Eß Uebersetzung steht. (Matth. für ihn wäre es besser, solcher Mensch wäre nie geboren — Marc. es wäre ihm besser, daß dieser Mensch nie geboren wäre.) Auch der selige Feldhoff (Paragraphen zur Geschichte S. 177.) mußte zu dieser Verdrehung flüchten und sie im „einfachen Zusammenhang" als allein richtigen Sinn angezeigt finden!! So können theure Gottesmänner irren, wo vorgefaßte Meinung ihnen die Schrift verdunkelt.

nach dem Buchstaben ein wenig auffallenden Schein für sich hat. Es liegt nehmlich sehr nahe, καλὸν ἦν αὐτῷ wieder auf Christum zu beziehen, wie vorhin περὶ αὐτοῦ, theils weil unmittelbar ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου vorhergeht, theils weil der Schluß mit ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος ein andres Subjekt entgegen zu stellen scheint. Dennoch entstände so der Jesu völlig unwürdige Sinn einer selbstsüchtigen, weichlichen Klage, die wir nirgends aus seinem Munde vernehmen, die grade an diesem Ort so wenig paßt, daß eben darum ungeachtet des grammatischen Scheines nur Vereinzelte zuweilen aus besonderem Grunde von dem je und je feststehenden Verständniß, wonach eine Explikation des Wehe folgen muß, abgewichen sind. Wir wiederholen, was wir vor geraumer Zeit anderswo*) gesagt: „Mit solcher Auslegung können wir uns schon darum nicht befreunden, weil uns dieser matte Gegensatz zu der vorhergehenden Ergebung in den Rathschluß Gottes grade hier ganz unpassend erscheint; noch mehr aber, weil — wenigstens für unser Gefühl — das Wehe über den Feind, weil er ihm Schmerz und Schaden zufügt, Jesu in diesem heiligen Momente unwürdig ist, sehr würdig dagegen das Mitleid mit dem Verderben des Feindes, in welches derselbe sich muthwillig stürzt." **) Aber wir verstärken jetzt das damals viel zu gelind Ausgedrückte, wir behaupten getrost für jedes Gefühl, das sich nicht durch einen Gewaltstreich abstumpfen will: Solche Auslegung zerstört durchgängig den reinen, wahren Sinn des ganzen Verses, des ganzen Verhältnisses Jesu zu Judas, ist überhaupt dem Sinne Jesu vollkommen zuwider, für ihn undenkbar, würde vollends hier, wo seine Erhabenheit über den Verräther sich offenbaren muß, ihn bis dahin erniedrigen, daß er dem Eindruck erliegend auch in die Reihe Derer herabsänke, die ihre Geburt verwünscht haben. Ja wir begreifen kaum, wie Jemand sich in Jesu Geiste den Gedanken, in Jesu Munde das Wort denken kann: Wäre doch für mich Judas nicht geboren, das wäre mir besser. Denn das gränzt doch in der Unzufriedenheit mit des Lebens Geschick wirklich an die Stimmung, die in Andern sagen und denken kann: Wäre ich doch lieber nicht geboren!! Obendrein hier, am Tische des Abendmahls, nach dem ruhig willigen: Des Menschen Sohn gehet dahin, wie geschrieben stehet!! — Die Beziehung schon des αὐτῷ auf das entferntere Subjekt anstatt des näheren erklärt sich hinreichend eben daraus, daß dieser Mensch als Hauptobjekt der ganzen Rede vornehmlich in Gedanken ist, αὐτῷ offenbar nur ein

*) Zwanzig biblische Predigten, Kempten bei Dannheimer. S. 257.

**) Lange richtig: „Es ist ihm bange um Zeit und Ewigkeit dieses Menschen, so sehr, daß er sein eignes Weh, das jener ihm bereitet, darüber vergessen kann."

wiederholtes ἐκείνῳ,*) und ganz Dasselbe gilt zur Erklärung des nochmaligen ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος, welches emphatisch dem ἐγεννήθη beigegeben wird. Glassius bereits bemerkt, solche Wiederholung des Subjektes stehe nach Ausdruck der Hebräer וּלְתוֹסֶפֶת הַבִּיאוּר ad augendam declarationem, und nennt dann zu etlichen alttestamentlichen Stellen (1 Mos. 2, 19. 13, 16. 2 Mos. 7, 11. 35, 5. Jos. 1, 2. Jer. 37, 8. 2 Sam. 6, 4.) aus dem N. T. Matth. 26, 24. und 2 Kor. 4, 3. 4. (ἐν οἷς — τῶν ἀπίστων.) Diese Emphasis in Bezeichnung dieses Menschen ist genügender Grund für den Ausdruck, ja jedenfalls die Hauptsache dabei, doch kann sich daran schließen, was Bengel in dem ersten ἐκείνῳ fand: illi, de quo ipso etiam scriptum est.**)

Es bleibt also dabei, der Herr bezeugt: es wäre dem Judas besser, nie geboren zu sein. Das ist aber in Jesu Mund eben so wenig ein weichlich sentimentaler Ausdruck über den Verräther, als eine freilich noch ärger sentimentale Klage über sich selbst anzunehmen wäre. Davon ist auch nichts abzudeuten und nachzulassen unter der Firma, daß es doch nur — Sprüchwort und Redensart sei; denn Jesus macht keine Redensarten, am wenigsten hier, und wenn Er Sprüchwörter in den Mund nimmt, so gebraucht er sie als Wahrheit. Das ist freilich zunächst eine Weissagung: es werde mit diesem Menschen dahin gerathen, daß er selbst wünschen werde, seine Geburt zurücknehmen, seine Existenz vernichten zu können. Luk. 23, 29. 30. Sir. 23, 14. (im Grundtext: καὶ θελήσεις εἰ μὴ ἐγεννήθης.) Aber was damit verkündigt und bezeichnet wird, unterscheidet sich noch weit von etwa vorübergehender Angst und Verzweiflung, wie auch Hiob und Jeremias den Tag ihrer Geburt verfluchten; denn der Nachdruck ruhet darin, daß

*) Also auch nicht mit einer mittleren Auslegung: es wäre dem Menschensohne, d. h. mir lieber, ich möchte (klagend und beklagend) wünschen, daß jener Mensch nicht geboren wäre! Der Herr spricht ausdrücklich durchaus nicht von sich, ganz nur von dem Wehe dieses Menschen — in das er sich freilich mit eignem tiefen Weh so weit mitfühlend versenkt.

**) Dagegen vermögen wir nicht zu billigen, was derselbe Bengel schon bei dem zweiten ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος andeutet: videri possit praedicatum. Er korrigirt sogleich selbst dies videri possit durch eine andere feine Wendung (vielleicht zu fein): ille, appellatio jam ut remoti. Lange aber erneuerts und behauptet, man müsse wohl passender übersetzen: besser, daß er nicht geboren wäre als jener Mensch. Dies finden wir höchst bedenklich, indem ja dann Judas schon als dieser Bösewicht geboren erschiene, seine individuell gesteigerte Schuld in seine menschliche Geburt zurückversetzt, also vielmehr, anstatt ihm die Schuld, in welcher er ein Bösewicht geworden, aufs Haupt zu legen, eine Prädisposition dazu als dunkles Räthsel der „Bestimmung" hingestellt würde. An welche sehr falsche Prädestinationsgedanken auch die rhetorische Schilderung von Judas Geburt und fluchumschwebter Wiege streift bei Krummacher S. 137.

der Herr nicht bloß sagt, Judas würde dereinst solches wünschen, wenn ihm einmal die Augen aufgehn, sondern selber im Voraus dieses *καλὸν ἦν* bestätigt, ausspricht.

Hier haben wir mithin im zweiten Theile des Spruches das zweite Geheimniß der Weltregierung, wie es im Centrum derselben auch central hervortritt: Gottes Rath, der Alles zuvor ordnet, wird nicht gestört durch nachkommenden bösen Willen, aber auch Gottes Recht, welches die Sünder verurtheilt, wird nicht aufgehoben in der zulassenden Verordnung. Alles, was geschieht, steht unter und hängt an Gottes Willen. In der Natur wirken die Kräfte ohne Willen, aber auch ohne todte Macht nur so bis ins Kleinste, wie der seiner Welt immanente Schöpfer will. In der persönlichen Kreatur mit freiem Willen aber, in der Menschheit muß man wohl unterscheiden Begebenheit und That, Erfolg und Willen. Was geschiehet, insofern es Begebenheit und Erfolg ist, gehört der göttlichen Leitung, da wendet der Herr die Gedanken der Völker zu solchem oder solchem Ergebniß, wie Seine Gedanken wollen. So muß Alles Gotte dienen, so ist Judas, der am wenigsten von dem Erlösungsrathe versteht, ein vornehmliches Werkzeug desselben, ein Mensch, durch welchen etwas geschiehet, was und wie es geschehen soll. Dennoch meint sein Wille es gar anders, indem des Menschen Sohn durch ihn verrathen wird, und diese seine That als solche fällt unter die göttliche Zurechnung eben so gewiß, als die Begebenheit unter der göttlichen Vorsehung steht. Hier findet kein Entschuldigen Statt mit Prädestination in der Präscienz. Ein Abgegränztes, Geordnetes, für den Dienst des Heilsrathes in den großen Plan Geflochtenes (ein *ὡρισμένον*) ist die Begebenheit so sehr, daß auf diesen Verrath des Judas als vollbracht hier schon die Stiftung des Abendmahles gegründet wird*) — dennoch wiederum als That ist dieser Verrath so sehr ein Freies, von Gott nimmermehr Gewolltes, daß seine Schuld zum ewigen Verderben auf diesen — gewiß nicht zur Verdammniß geborenen oder geschaffenen Menschen fällt. Ebenfalls tausend mal tausend solche Verschlingungen der Vorsehung und Zurechnung, der Nothwendigkeit und der Freiheit, ohne daß Eins das Andre aufhöbe, enthält die Weltgeschichte, ja sie besteht nur aus der beständigen Wiederholung dieses offenbaren Geheimnisses.

Und nun, welche Schuld hat dieser Verräther auf sich geladen! Ja wohl, er hat als Mensch gegen des Menschen Sohn gesündigt, auch schwerlich mit einem Bewußtsein dogmatischer Erkenntniß, wie erst

---

*) Auch eine Ursache vielleicht, warum nach Luk. 22, 21. der Herr grade dabei noch einmal auf den Verräther zurückkommt und bezeugt, daß seine Schuld bleibe.

hernach Allen der heilige Geist gab, ihn für den Sohn Gottes gehalten; aber das thut hier gar nichts zur Sache, denn man kann gegen Gott im Menschen freveln mit demselben Widerstande gegen die Wahrheit, wie Diejenigen, welche den Sohn Gottes ihnen selbst wiederkreuzigen und zu Spott machen. (Hebr. 6, 6.) Gott im Menschen war ihm wahrlich in der Person dieses Menschensohnes also nahe und offenbar geworden, daß man nicht mehr sagen kann, er habe nur etwas gethan wider des Menschen Sohn; was der Herr Joh. 15, 22—25. von den Juden insgemein sagt, gilt von ihm als Apostel im höchsten Grade. Der Wahrheit hat er widerstanden als ein Heuchler, die Liebe hat ihn nur verstockt, aus einem Erwählten und Vertrauten wird er zum Verräther und überliefert seinen Herrn und Meister an die seinen Tod suchenden Feinde — für ein elendes Handgeld! Hören kann er zuletzt noch das Wehe, womit ihn die erlösende Liebe beklagt, und trotzig fragen: Bin ich's? Essen und trinken kann er, was der Herr als seinen Leib und Blut darreicht zur Vergebung der Sünden — und hingehn, die beschlossene Sünde auszuführen, zu thun, was er thun will, wie der Herr gesagt hat. Wehe dem Menschen — er war als Mensch geboren, aber er hat aufgehört ein Mensch zu sein und ist Teufel geworden. Seine Sünde — Mensch gegen Mensch — ist dennoch zugleich in ihrem Kerne Theilhaftigkeit am frechen Frevel Satans gegen Gott. Denn in der Heiligkeit des Gottmenschen*) findet sich Nichts, was ihm irgend, wie sonst bei Sünde gegen Menschen, als Entschuldigung zu Gute käme; wiederum steigert sich eben dadurch sein Haß der Liebe selbst über das Menschliche hinaus zum Dämonischen. Er wollte seinen Herrn verrathen, aber er hat sich selbst verrathen und verkauft an die Hölle. Hier hat Satan seinen ihm reservirten Sieg über die Liebesmacht Gottes in Christo zum erstenmal errungen, und den Spruch Röm. 5, 20. mit entsetzlicher Ausnahme von der Regel umgekehrt: wo die Gnade mächtig war, ist doch die Sünde noch viel mächtiger geworden. Es hilft nichts, bei dem Betrug des Geizes als der äußerlichen Handhabe Satans für diese Seele mit falscher Entschuldigung zu verweilen: die rechte Handhabe war jedenfalls tief innerlich im Grunde des bösen Herzens. Es ist auch ganz einerlei, ob wir etwa denken (was Andern wahrscheinlich sein mag), daß Judas die Verurtheilung und Tödtung Jesu nicht eigentlich erwartet habe — vielmehr ärger nur wird so sein freches Spiel mit der Person des Heiligen, komplicirter nur noch die vielseitige Falschheit in seiner Bosheit. Jedenfalls entscheidet das Wehe des Herrn über Judas, das wir vor uns

*) Die er ja hernach selbst Matth. 27, 4. zwar scheu und halben Ausdruckes, doch deutlich genug bezeugt.

haben, für eine abgründliche Bosheit seiner Gesinnung und Handlung, welcher allein solches Gericht zukommt. Ist er doch der Einzige, der persönlich offenbar schon seinen Spruch empfangen hat vor dem jüngsten Tage, ja schon dem Verderben übergeben ist vor Darbringung des Versöhnopfers, welches die andern Vielen vom Verderben errettet.

Es wäre ihm besser, wenn er nie geboren wäre, dieser Mensch! Merke wohl, der Herr sagt nicht schlechtweg: es wäre besser — denn das hieße dann: auch vor Gott; das würde anstreifen an die über die Gränze des Geheimnisses gehende verbotene Frage: Nun, warum ließ ihn denn Gott geboren werden? Aus derselben Ursach, um jedes unziemliche Anstreifen an die ursprünglich schuldlose, rein bleibende Schöpfung zu meiden, jedem in die schöpferische Kausalität hineinragenden Vorwurfe zu wehren, kann er auch nicht sagen: besser, nie geschaffen. Merke ferner, es heißt auch nicht gradehin: besser, daß er vernichtet würde — denn Vernichtung persönlicher Kreatur ist zwar einerseits der Allmacht in abstracto möglich, so daß man für die Verlorenen sie ihr zumuthen möchte, doch anderseits nach der Gerechtigkeit unmöglich. Darum streift auch daran des Herrn Wort weislich nicht, sondern bestätigt zugleich in dem αὐτῷ das ewige Bleiben dieses Gerichteten, dem besser wäre, nie geworden zu sein. Wäre, nehmlich ihm, wie er es fühlen und wünschen wird ewiglich — so klagt die Liebe mit, aber weiter geht sie nicht, und die Gerechtigkeit verkündet: er ist geboren, er ist geworden, was er geworden ist zum ewigen Wehe, durch seine Schuld! Sehe nun die Dogmatik und Spekulation zu, wie sie mit diesem ihr so von der Exegese zugewiesenen Spruche (dessen objektive Bedeutung Daub erkannte) fertig wird. Wir geben ihr dazu nur noch zwei Winke mit. Den einen, wie die Berlenb. Bibel spricht: „Man muß unterscheiden Gottes, unser, und des Teufels Werk. Das berühret einander nicht (so eng es auch durch einander gehet), hebt auch einander nicht auf." Den andern: Siehe hier, wie selbst die erlösende Kraft des Blutes und Opfers Christi für die menschliche Sünde da ihre Gränze findet, wo das satanische Gebiet beginnt und in die Menschheit eindringt; wie es wirklich einen Abgrund des Falles gibt, an dessen Rand alle Sünder wandeln, das Ende, dessen Anfang der erste Sündenfall war und zu dem Alle hinabstürzen — wenn sie nicht der vermittelnden Gnade Raum geben.

Ist dies Urtheil des Herrn über Judas nun aber bei aller majestätischen Ruhe der ewigen Gerechtigkeit Gottes, in der es gesprochen wird, in seiner Menschheit, nach der in ihr verkörperten Liebe Gottes etwa — so zu sagen, ein kaltes, hartes über den gerichteten Feind

theilnahmlos einherschreitendes Urtheil?*) Das sei ferne! Vielmehr ist es die rührendste, schmelzendste Klage der Liebe, welche das Wehe so weit mitfühlt, als eben die Heiligkeit verträgt und fordert. Darum zum Dritten: Jesus bleibt auch erhaben in Gottes Liebe über des Judas ewiges Verderben. Wollte die zweite Versuchung nach dem Sieg in der ersten (d. h. nach der Ergebung in Gottes Willen) zu weichlich entschuldigendem Urtheil in Mißverständniß des göttlichen Rathes, also zu falscher Liebe verlocken — so war auch nach dem zweiten Siege noch die dritte Versuchung übrig: zu hart wegwerfendem Urtheil in Mißverständniß des göttlichen Rechtes ohne die bleibende Liebe, zu falscher Gerechtigkeit. Von da an, daß Jesus den Verlorenen erwählte mit dem Vorsatz, an den vielleicht von der hereindrohenden Verfinsterung noch zu Errettenden alle Macht seiner Güte, Geduld und Langmuth zu wagen, bis zur herzdurchschneidenden Anrede beim Kuß in Gethsemane — von Anfang bis zu Ende hat er ihn geliebet, um des Vaters willen und im Namen des Vaters, der nicht will, daß Einer der Geborenen verloren werde. Wenn, der durch Christum sich uns zum Vater gibt, mitten in der Erlösungsgnade der gerechte Vater bleibt (Joh. 17, 25.), so bleibt auch seine Gerechtigkeit, welche dem verschuldeten, ausgeborenen Wehe den Lauf lassen muß, ungetrennt von Liebe, diese Vaterliebe Gottes aber beweiset sich menschlich herabsteigend, überschwänglich in dem Menschensohne, welcher Gottes Sohn ist. Ueberschwänglich zum Zeugniß dafür, daß Gott nicht will den Tod des Sünders; eben darum desto liebender, je ärger die Sünde gegenüber tritt. Ist überhaupt die Sünde der Menschen Christi Schmerz, so wird hier sonderlich des Verräthers unbeschränkte Schuld, folglich auch unabsehbare Verdammniß, dazu die Nothwendigkeit, davon zu zeugen — so wird das Wehe über diesen Menschen in seinem hohepriesterlichen Menschensohnsherzen zum eignen, tiefen Weh, und, „es jammert ihn dieser Mensch, tief bis in seine Geburt hinein" (wie Lange sehr schön es ausdrückt). Ja gewiß, dies ist der innerste Sinn der letzten Klage, die das Wehe so durchdringend aufdeckt, daß man darin den verhallenden Liebeston vernimmt — den siegreich auch das Höllengeheul übertönenden letzten Nachruf einer Liebe, welche die Verlorenen bis an die äußerste Gränze des Elends, wo sie sie lassen muß, mitfühlend begleitet.**) Es wäre ihm besser — ach daß — es anders wäre, als es ist! So spricht jetzt der Herr,

*) Nochmals an Krummacher zu erinnern: ein mit fremdem und eisigem Wort diesen Menschen wegwerfendes?

**) Also das allein ist nicht richtig in Daubs bekannter Schilderung am Eingange seines Judas Ischarioth: daß sich ohne Mitleid Jeder von ihm abwende, der seine Bosheit erkannt hat.

weil er schon eingetreten ist in die Schranken der heiligen Passion, weil es jetzt zur Erfüllung des göttlichen Rathes gilt, in der letzten schweren Versuchung zum Vorgriff in das Zorngericht rein und allein die duldende Liebe zu behaupten.*) Und er hat sie behauptet so versöhnend in jedem noch möglichen Sinne des Wortes auch wider und über diesen Judas, daß jedes diesem seinem Zeugniß noch offene Herz, wenn es sich ärgern möchte an der ewigen Verdammniß des Verlorenen, beruhigt und getröstet werden muß durch die hier vorhergegangene Klage des Sohnes Gottes über denselben.

In diesem grundlegenden Moment aber ist vorgebildet, was durch Christi Geist in Vollendung seiner Gemeinde wiederkehren wird und muß. Dem andern, zu einem ganzen Geschlecht potenzirten Menschen der Sünde, dem Antichrist und seinen hellen Haufen gegenüber hat die letzte Gemeinde der Heiligen, die in Geduld und Glauben überwinden soll, keinen andern Weg als denselben ihres Hauptes und Durchbrechers: zu bleiben im duldenden Gehorsam durch die Gewißheit, daß es so geschrieben und verordnet ist; zu behaupten das Zeugniß der Wahrheit und Gerechtigkeit von der Verdammniß der Gottlosen; dabei dennoch zu bewahren die Liebe bis an's Ende der Geduldfristen, ehe der Tag des Zornes hereinbricht. „Ich habe keinen Grimm!" So spricht nach Jes. 27, 4. Gottes Weinberg ohne Dorn- und Heckenzaun wider die Feinde. „Ich habe keinen Grimm!" So sprach hier zuerst Jesus, der lebendige Weinstock, Stamm und Wurzel der Gemeinde. So hat er geduldet, gerichtet, geklaget, aber nicht gezürnet, auf daß wir an Ihm, dem Menschensohn inne würden, wie die Liebe Gottes auch wider den Zorn sich rühmt und im Gerichte selber den Sieg behält.

Matth. V. 25. War schon das bisher betrachtete Wort des Herrn in seiner klagenden Liebe doch zugleich schauerlich zu nennen wegen des entsetzlichen Gegenstandes der Klage: besser, nie geboren — so haben wir gewiß vorhin das dritte, das: Du sagest's! an den Verräther selbst mit Recht das schauerlich-erhabenste genannt. Nur Matthäus hat es uns aufbewahrt, hierin sich ganz wie Johannes als Augenzeuge bewährend, dazu als aufmerksamer auf dieses leise Zwiegespräch zwischen den Beiden. Denn wenn Johannes Kap. 13, 28.

*) Diese hauptsächlichste Beziehung des versuchlichen Momentes, von welcher aus wir ihn darstellen mußten, übersieht Lange. Spricht er dagegen von Rückfall „auf die alttestamentliche Stufe des gesetzlichen Feuereifers — in paganistische Stimmungen der Rache" — so war die Versuchung zu dergleichen für Christum die weit geringere, ja grade beim stärksten Konflikt fast verschwindende. Jener sonst wohlberechtigte Zorn, den er für jetzt als Dulder zu meiden hatte, lag offenbar in der Zukunft seines Richteramtes, nicht in alttestamentlicher oder heidnischer Vergangenheit.

bei dem späteren, letzten Wort an Judas berichtet, Niemand über dem Tische habe dessen Bedeutung gewußt, so liegt es nahe, wie er schon sich selbst ausnehmen muß, auch etwa noch einen Matthäus auszunehmen — oder es bliebe übrig, daß auch dies Erste nur Johannes bemerkt und hernach den andern Aposteln mitgetheilt hätte. Wir lassen gern Jedem in solchen Dingen frei, sich Alles zurechtzulegen, wie ihm gefällt, nur daß die Glaubwürdigkeit jedes evangelischen Berichtes in so hochbedeutsamen Zügen nicht angetastet werde;*) wir unserntheils beruhigen uns freilich aus eben diesem Grunde nur bei völliger Unmittelbarkeit des ersten Evangeliums aus des Apostels Feder, und finden es wenigstens höchst wahrscheinlich, daß auch Matthäus unmittelbar wahrgenommen habe, was er V. 25. mit der gleichen Einfalt und Sicherheit des Augenzeugen, wie alles Andre, uns erzählt.

Bei Marcus vermißt man befremdlich jeden Wink darüber, wie Jesu Wort von Judas aufgenommen worden sei,**) denn in V. 19. kann man doch auch bei ihm den Verräther nicht einrechnen wegen des *λυπεῖσθαι*. Er hat nicht berichten wollen, was er nicht sicher wußte. Matthäus aber gibt uns die in ihrer Kürze unausdenklich vielsagende Nachricht von dem frechen Trotze des Elenden. Das: Bin ich's? der Andern hat ihn nicht beschämt noch geweckt, nur daß er nicht gleich mit einzustimmen den Muth fand — letzte Spur einer bald verfliegenden Scheu und Betroffenheit. Das entsetzliche Wehe, welches Schlag auf Schlag folgte, ist an seinen tauben Ohren vorbeigeklungen ohne die geringste Herzenserschütterung — kalt und fest, blind und taub und fühllos in seinem gefaßten Rath, eher vielleicht, wenn man das wagen dürfte zu denken, durch die entscheidende und abschneidende Vorhersagung noch darin bestärkt, wird er nichts inne von den im Wehe nahenden Donnern des Gerichts, von der im klagenden: „es wäre ihm besser!" über dem Gewitter leuchtenden Barmherzigkeit. H. Löffel sagt in seiner Weise scharf bezeichnend: „er roch nichts, als sich selbst, obwohl er von dem Duft der ewigen Liebe umgeben war." Gleich als hätte er das Wehe-Wort nur gar nicht gehört, knüpft er scheinbar wieder an, wo es vor demselben geblieben war, und bringt in schrecklichem Trotz des Herzens, verhüllt unter meisterhafter Heuchelei, sein etwas

*) Was bei Neander unverantwortlich geschieht, wenn er die, freilich auf jeden Fall nur leise Frage des Judas schon um des entfernten Platzes willen unwahrscheinlich findet, und dann sich erlaubt zu sagen: „Vielleicht ist dies ein fremder (d. h. unwahrer) Zug, dessen Entstehung durch die wahre Darstellung bei Joh. erklärt wird." Einen nicht allzu fernen Platz des Judas zeigt uns ja der gereichte Bissen.

**) Obwohl dann grade er entscheidend bezeugt: und sie, die Zwölfe, tranken alle vom Kelche!

verspätetes: Bin ich's? auch noch dazu. Sehr falsch finden wir Ebrard's Umschreibung dafür, wonach er „gradezu leugnend" mit seinem Ton ausgedrückt haben sollte: „Ich werd' es doch nicht sein sollen?" Die einzig richtige Annahme bleibt, daß er möglichst scheinbar ganz wie die Andern fragte; für einen Sinn der Frage, welcher ein Nein herausfordert, würde die Bejahung *Σὺ εἶπας* ja nicht unmittelbar passen. Die Andern sind etwa noch in stilles Nachdenken über den tiefen, schweren Sinn des eben vernommenen Wortes Jesu versunken, merken es darum nicht, wie er, den Augenblick benutzend, auch möglichst halblaut seine Frage bringt. Sie soll, wie gesagt, der ihrigen gleich sein, aber ein schwerlich zufälliger Unterschied zeigt sich doch: die Andern sprachen demuthsvoll ergeben, damit sich selbst antwortend *Κύριε* — dem Verräther gehet das nicht über die Lippen, sondern dafür nur das kühle, ceremonielle *Ῥαββί*.*)

Man durchdenke das Gegenüber dieser Beiden in diesem Momente — man durchfühle, so viel man vermag, die Frechheit dieser Frage! Jedem andern Heiligen unter den Menschenkindern hätte auch nur Aehnliches die gerechteste Entrüstung erregt, wenn man überhaupt hier Vergleichungsfälle stellen darf. Aber keine Versuchung zum Zorn, dem auch bei Ihm sonst heiligen, jetzt aber verwehrten findet Eingang in Jesu Seele. Wie wäre es auch denkbar, daß irgend etwas, daß grade Der, dessen ewige Pein er eben betrauert, ihn aus der Stimmung und Stellung seines erhabenen Wortes rücken könnte? Wohl wie ein Blitz aus hellem Himmel fährt seine Antwort auf die Frage zu, doch wie ein Blitz der lautern, verlangten Wahrheit in stiller Majestät, ohne den Donner eines Drohens oder Scheltens.**) Noch schont den frechen Frager die Weisheit und Liebe mit eben so leiser Erwiederung, ihm aber vernehmlich lautet das nothwendige, unumgängliche Wort: Du sagst es — oder: Du hast es (selber) gesagt! Eine Form der Bejahung ähnlich wie hernach an Kaiphas, für's Erste so viel als: Du weißt es wohl — warum fragst du? Also weiter: Ach fragtest du doch nicht! Ach müßte ich doch nicht antworten! Wärest du es doch nicht! und wie man sonst in Ausdruck fassen möge, was geheimnißvoll vieldeutig dieses einfache Wort durchweht. Bei dergleichen hört eigentlich die begriffliche Auslegung auf, die sinnende Betrachtung nimmt

*) Bengel erinnert, man lese nirgends einmal, daß Judas Jesum Herr genannt. Das kann in der Schrift bedeutsam sein, sonst aber ist das Herr-Nennen wohl zu vermuthen von Dem, der zuletzt noch küssen konnte.

**) Auf ein Bin ichs? wie das des Judas will seine Liebe, muß seine Wahrheit ausdrücklich antworten, obgleich es nicht nöthig scheint; auf das Bin ichs? der erschrocken sich schuldig gebenden Unschuldigen aber ist keine Antwort nöthig, weil sie sich gegen den Anschein doch bald aus der Frage von selbst versteht.

ihren Platz ein. So viel nur etwa deuten wir noch als fühlbaren Inhalt an: Du weißt es, ich auch — ja, ich durchschaue dich, kannst du denn noch daran zweifeln? Du betrügst Mich nicht — du irrest und bewegest mich auch nicht. Du bringst mich nicht aus dem Gehorsam unter das Beschlossene, nicht aus dem gerechten Urtheil über deine Sünde — aber auch nicht aus der Liebe — denn Du sollst und kannst nicht einmal meine Ruhe stören! Endlich liegt jedenfalls im Grunde des zurückgebenden Σύ vornehmlich die das vorige Wort fortführende Zuweisung der Schuld, andeutend schon, was hernach bei Joh. im ὃ ποιεῖς noch stärker liegt: Du willst es — deinem Willen, der dich in's Wehe stürzt und an mir der Erlösung der Welt dienstbar wird, soll weder von Mir noch vom Vater gewehret werden. (Habeas tibi — aber nicht so schroff einschneidend, viel klagender.)

Wehe, Wehe dem Menschen, der so den Herrn fragt und solche Antwort empfangen muß! Das ruft der Geist an dieser Stelle gleichsam nochmals dem Leser zwischen den Zeilen zu.

Nach diesem, in Einen Augenblick den ganzen Zusammenstoß des Himmels mit der Hölle befassenden Wechsel der zwei leisen Worte haben wir wieder eine, wenn auch kurze Pause zu denken — abermals ängstlich schweigendes oder tief sinnendes Dasitzen und Zulangen nach der Weise des Paschamahles. Ἐσθιόντων δὲ αὐτῶν — so beginnt auch Matth. zum zweitenmal, und alle drei Evangelisten lassen folgen die Einsetzung des Abendmahles, die uns nun mit ihrer unermeßlichen Wichtigkeit, unerschöpflichen Fülle des Sinnes in Anspruch nehmen muß.

Einsetzung des Abendmahles.

Matth. 26, 26—28. Marc. 14, 22. 24. Luk. 22, 19. 20. 1 Kor. 11, 24. 25.

Die Wichtigkeit dieser, fort und fort bis an den heutigen, ja bis an den jüngsten Tag in den heiligsten Momenten der Gemeinde des Herrn wiederklingenden Worte liegt oben an darin, daß sie ein Sakrament stiften und begründen. Indem wir die Entwickelung des mit diesem Worte genannten Begriffes natürlich der Dogmatik überlassen, bemerken wir nur: daß zwar allerdings dieser Begriff, wie das für ihn sonderlich bestimmte Wort, erst der kirchlichen Lehrentwickelung angehört und nicht unmittelbar in der Schrift sich findet; daß aber dennoch derselbe zu denjenigen Voraussetzungen der lebendig begleitenden, erläuternd nachkommenden Geistestradition in der Gemeinde gehört, ohne welche die Schriftauslegung nicht richtig sich vollziehen kann. Ja wir behaupten

mehr noch, nehmlich, daß dieser **kirchliche** Begriff (im reinsten, gültigsten Sinne des Wortes) wiederum wirklich in der Schrift wurzelt, als nothwendige Konsequenz aus ihr hervorgeht; insonderheit daß **hier bei der Abendmahlsstiftung die Stelle sich findet, wo er zu allererst hervorspringt.** Wer die Dogmatik, so weit es billig bleibt, auf die Exegese gründen will, wird hier die Wurzel des ganzen Lehrstückes vom Sakramente nachzuweisen haben; wer wahrhaft unbefangen und doch aus der Tiefe des Wortes wie der Geschichte, in der es steht, heraus auslegen will, wird schon am Eingange vor specieller Betrachtung der Worte zu der ihre Auslegung lehrenden Annahme kommen, **daß hier der Herr so etwas beabsichtigt hat, wie es seine Kirche als Sakrament feiert.** *)

Es ist sehr wohlfeil, obenhin mit der flach vorbeilaufenden Menge zu sagen: „In dem Munde Christi sollten die Einsetzungsworte gewiß kein dogmatisches Mysterium enthalten, er war nicht ein Mann der Mysterien und der dogmatischen Satzungen." **) Dagegen ist klar und kündlich offenbar, daß eben der Mann, welcher in seiner Person selber das Geheimniß aller Geheimnisse bleibt, hier im höchsten Grade mysteriös vom Essen und Trinken seines Leibes und Blutes redet, einem „Solches thut" in unwidersprechlicher Autorität ein „Das ist" beifügt, welches ja nothwendig die in der **Stiftung** enthaltene, der Entwickelung zum Verständniß hingegebene dogmatische **Satzung** aufstellt. ***) Oder dürften wir wirklich von vorn herein annehmen, solches „Das ist" **müsse** so ausgelegt werden, daß **kein** Mysterium oder Sakrament entsteht? Schon die Person des Redenden, wie gesagt, verbietet uns das; ferner die Beziehung auf seine Joh. 6. gegebene Rede von einem Essen und Trinken seiner selbst; endlich und insonderheit jedenfalls **der Zusammenhang dieser Stiftung mit dem alttestamentlichen Pascha.**

Hier wie überall zeigt sich, daß man das N. T. nicht anders recht und genügend verstehen kann, als wenn man seinem anknüpfenden Her-

---

*) Hiemit behaupten wir also das Gegentheil von dem, was bei **Lutz** (Bibl. Dogm. S. 445.) zu lesen steht: nur in der Lehre von der Taufe erscheine im N. T. schon der ganze Sakramentsbegriff, nicht aber in der Lehre vom Nachtmahl. Gewiß ein Satz, dessen biblische Widerlegung unschwer gegeben werden kann!

**) So in einer Flugschrift: Die in Preußen beabsichtigte Aufhebung der kirchlichen Union u. s. w. Hamburg 1841. S. 15.

***) **Mysteriös** jedenfalls gibt der Herr diese Stiftung hin. Das ist zwar darum nicht „etwas Unverständliches, Abruptes" (mit **Ebrard** zu reden), aber doch etwas, mit dessen Verständniß die isolirende, mit dem Einsetzungsworte ganz [illegible]ach sonstiger Art andrer Worte verfahrende Exegese durchaus nicht fertig wer[illegible]n kann.

vorgehen aus dem A. T. volles Recht widerfahren läßt. Sahen wir doch in den einleitenden Reden bisher immer deutlich: wie wichtig der Herr dies israelitische Pascha nimmt, wie er stufenweise seine Jünger darauf vorbereitet, daß diesmal, bei seiner letzten Feier, eine zu seiner Erfüllung hinführende neue Stiftung eintreten soll. Nachdem er schon durch das Fußwaschen — was wir als neues Moment jetzt zu allem darüber Gesagten hinzuthun müssen — den Sinn der Jünger dafür geweckt hat, in äußerlicher Handlung ein Symbol geistiger Dinge zu finden, spricht er (wie namentlich Lukas bedeutsam verzeichnet) im ersten Winke von Seinem Leiden so, daß er sich selbst von Weitem als das rechte Lamm zeigt — redet sofort von einer bevorstehenden Erfüllung des prophetischen Typus. Wenn er nun in solchem Zusammenhange selbst wieder eine äußerliche Ceremonie für die Seinen in der Zwischenzeit (nach seinem Abschiede bis zur künftig wiederkehrenden Gemeinschaft) verordnet, so folgt aus der innersten Einheit des Ganzen, aus dem Zusammennehmen der ganzen Schrift, ohne welches keine Auslegung des Einzelnen richtig sein kann: daß diese Ceremonie der vorbildlichen Handlung, an deren Stelle das *Τοῦτο ποιεῖτε* wie das in Aehnlichkeit mit dem Pascharitual gesprochene *Τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου* sie doch offenbar setzen will,*) erfüllend entsprechen, das in ihr abgeschattete Wesen bringen muß. Auf diese Weise haben wir dann doch, als Grundlage des kirchlich dogmatischen Begriffes vom Sakrament, einen zwar nicht buchstäblich ausgedrückten, aber desto sicherer in der Sache selbst gegebenen biblischen: Sakrament, Geheimniß- oder Wunderhandlung ist eine auch für das N. T. vom Herrn selbst verordnete äußerliche Handlung, welche anstatt eines alttestamentlichen bloßen Ritus nunmehr die in jenem verheißene Gnade und Gabe wirklich bringt und zueignet. Zunächst ist gewiß, daß der Herr im heil. Abendmahl solch ein Mysterium beabsichtigt hat; von diesem ausgehend finden wir dann die Analogie der Taufe damit.

Ja wohl! „In der verborgensten Stille des kleinen Kreises der Seinen vollzog der Erlöser eine unscheinbare Handlung, die aber von welthistorischem Interesse werden sollte.“ Das ist noch sehr wenig gesagt, vielmehr das durch die Zeiten bis an's Ende fortgehende Wunder seiner Macht und Liebe, das zarteste Geheimniß seiner innigsten Vereinigung mit seinen Gläubigen im vor der Welt zur Verkündigung offenbarsten Zeugnisse davon, kurz Alles, was wir jetzt mit Recht vom heil. Abendmahl sagen — verordnet er königlich, hinterläßt er testamentlich, indem er seinen Zwölfen einen Bissen Brots reicht und einen Abschiedskelch zu trinken bietet! —

*) Was wir einstweilen aus der folgenden Entwickelung vorausnehmen.

Das Sakrament, insofern es auch eine äußerliche Handlung ist und mit irdischen Elementen zu thun hat, nimmt also für's Erste den prophetischen Typus in sich auf; denn da derselbe gleichfalls von Gott geordnet war um seiner Erfüllung willen, kann und darf er ja nicht anders aufhören, als wenn er zugleich fortdauert in einer zwar veränderten, verklärten, doch immer noch entsprechenden Gestalt. Von Bild und Gleichniß also darf und muß zunächst ferner auch im Sakramente die Rede sein, denn dies bleibt die erste Beziehung, wodurch irdische Dinge mit himmlischen in Zusammenhang treten. Daher war jene Polemik, welche zuletzt von durchaus keinem Significat irgendwie wissen wollte, sehr unverständig, schon darin, daß sie den lebendigen Fortschritt und Uebergang aus dem Alten Testament in's Neue zerriß, sodann überhaupt durch Verkennung des Allerersten, was es hier gilt, des symbolischen Bezuges zwischen Natur und Geist, welcher die ganze Welt und die ganze uns die Welt deutende Schrift durchziehet. Die alte Kirche hieß mit Recht Brot und Wein im Abendmahl *σύμβολα, ἀντίτυπα*,*) auch *τύποι*, species. Cyrill von Jerusalem, so gewiß er Christi Leib und Blut darin findet, findet sie doch in diesem unverfänglichen Sinn — *ἐν τύπῳ ἄρτου καὶ οἴνου*, was man nicht im Sinne von mera species auf die Verwandlung deuten darf. Calvin behält unzweifelhaft Recht mit seinem: Primo signa sunt panis et vinum, quae invisibile alimentum, quod percipimus ex carne et sanguine Christi, nobis repraesentant.

Aber das Unterscheidende des Sakramentes, wie des N. T. überhaupt ist nun, daß in und mit dem Bilde zugleich das Wesen gegeben ist. Mit großem Unrecht verwirrenden Sprachgebrauches reden nicht bloß die Reformirten weit über Zwingli hinaus, zuletzt wieder Ebrard (geflissentlich, wie es scheint, schon in der Vorrede seines Werkes), sondern auch Lutheraner (höchst unbedacht gegen sich selbst!) von „Sakramenten" des Alten Bundes, die doch nach richtigem Begriff dieses Wortes unmöglich waren. Hebr. 10, 1. Wir haben jetzt signum efficax oder genauer noch exhibitivum. Ein bloßes „Verkündigen" oder Symbolisiren des ein- für allemal Geschehenen gehört bei von Gott eingesetzter äußerer Handlung so wenig in's N. T., als gewiß im A. T. nur Symbol des Künftigen verordnet werden konnte. Das lebendig wesentliche Centrum der neuen Bundesanstalt ist Christi gottmenschliche Person, der Erlöser selbst; seines Erlösungswerkes Mittelpunkt wiederum ist sein Tod, aber freilich nicht als Tod an sich, sondern insofern er zum Leben wird, uns das Leben erwirbt. Frucht und Wirkung nun dieses Todes zum Leben, Lebens in und aus dem

*) Siehe bei Ebrard vom Abendmahl I. 271.

Tode kann wiederum central nichts Anderes sein als die Selbstmittheilung des Herrn an uns, wodurch der für uns Gestorbene sich als lebend in uns einpflanzt, wir Seiner genießen als einer Speise und eines Trankes. In diesem Centrum des Heilsgenusses durch lebendig wirksame Gegenwart des ganzen, verklärten Christus für Aneignung des verlangenden Glaubens tritt nothwendig, insofern das Innerste, Geistigste, weil es (wie Christus selber) zugleich leiblich ist, sich auch verkörpert darstellen muß, das heil. Abendmahl hervor; es ist das Sakrament des N. T. sensu potiori, zugleich dadurch die rechte Erfüllung des eben so an die Spitze und in die Mitte des A. T. gestellten Osterlammes.*)

In der Verordnung des Pascha haben wir ja das erste Gesetz für Israel vor der Gesetzgebung, und dies jährlich zu wiederholende Berufungs-, Erlösungs- und Begnadigungsfest ist wirklich, wie Bähr es genannt hat — „Israels Geburts- und Lebensfest." In der feierlichen Ankündigung des Errettens 2 Mos. 6. heißt es V. 6. 7. anbietend und verheißend: Ich, der Herr, Ich will (werde) euch ausführen — euch erretten — euch erlösen — euch annehmen zum Volk als euer Gott! auf welches Vierfache sich die üblichen vier Becher beim Paschamahle hernach beziehen sollten. So hatte der Herr die Wehklage der Kinder Israel gehört und an seinen Bund gedacht, aber sie höreten ihn nicht vor Seufzen und Angst, auch Moses wendet ein: Siehe, sie hören mich nicht. Dennoch geschieht, was der Herr gesagt hat, und zwar so, daß ganz Israel nur in dem und durch den Glauben Mosis, dessen Glaube mit dem Grimm Pharao's zum Siege streitet, ausgeführt werden kann, nur dadurch vermittelt, daß Israel endlich wenigstens diesen Moses höret und auf sein Gebot das Pascha hält.**) Moses aber ist hierbei theils Vorbild für den rechten Anfänger und Vollender des Glaubens, theils nach Hebr. 3, 5. ein Zeuge und Prophet dessen, was nach ihm im N. T. erfüllend sollte geredet werden. Und was zeuget er in dem nach Gottes Auftrag von ihm verordneten ersten Gesetz für Israel, welches zugleich seinen ersten, allumfassenden, prophetischen Typus enthält? Wohl rettet, verschont und begnadigt der Herr, aber, weil auch Israel wie Egypten dem Würger verfallen ist, nur durch ein Blut, das Blut des geschlachteten Lammes. Hier haben wir also ferner das erste gesetzliche Opfer innerhalb der besondern Anstalt Gottes, die jetzt beginnt, und dies Lamm ist wahrlich die allgemeinste Darstellung aller Opferthiere, die seitdem geschlachtet wurden. Der

*) Darum auch das zuerst eingesetzte. Nicht aber, nach der seltsamen, mit Recht spurlos vorübergegangenen Meinung von Lindner, das zuerst vor der Taufe zu empfangende!

**) Siehe Hebr. 11, 27. und die Auslegung davon in unserm Hebräerbrief.

heilige Text spricht so vielmal ausdrücklich davon nicht nur mit dem (allenfalls zweideutigen) Zeitworte זבח sondern unter dem Namen זֶבַח (z. B. gleich 2 Mos. 12, 27.), daß Kurtz dies kaum erst gegen die Befangenheit ehemaliger lutherischer Polemik zu beweisen brauchte. Aber es ist in specie sodann keineswegs kurzweg (wie derselbe Kurtz unbesehen mitspricht) in die Klasse der זִבְחֵי־שְׁלָמִים oder Dankopfer zu ordnen, sondern es ist zugleich, vielmehr obenan wahrhaftig ein Sünd- oder Sühnopfer, umfaßt grade noch beide Gattungen als in Einem, nach seinem grundlegenden Charakter. Die herrschende Ansicht, welche dies leugnet, ist gewiß falsch, obgleich es unbesehen gewöhnlich lautet, wie auch in Lindner's Lehre vom Abendmahle S. 39. gleich zu Anfang: „Nun geben wir zwar zu, daß das Passahlamm kein Schuldopfer war." Dagegen Ebrard ganz richtig: „In der Beschneidung hatte Israel im Allgemeinen ein Anrecht auf die Bundesgnade erhalten; das Passah wies auf das hin, worin die Bundesgnade und das Heil eigentlich bestehen würde, auf eine Aussöhnung vorhandener, todeswürdiger Sünde." Die *πρόςχυσις τοῦ αἵματος*, welche wesentlich zum Pascha gehört (Hebr. 11, 28.), ist namentlich noch durch die Anwendung des Ysop (Ps. 51, 9.) als entsündigend bezeichnet, daher auch z. B. Aben-Esra dies Blut ohne Weiteres ein כֹּפֶר nennt. Zu 2 Mos. 12, 13. halten wir es mit Baumgarten, wenn er sagt: „Es ist ein falscher Spiritualismus, dem Bähr nicht hätte folgen sollen, wenn Bochart sagt: hoc signum Deo non datur, sed Hebraeis, ut eo confirmati de liberatione certi sint. Denn das Zeichen ist recht eigentlich für den, welcher es siehet und sich nach ihm richtet, das Blut sieht aber Jehovah, wie er selber sagt, und nicht die Israeliten, die in ihren Häusern sitzen." Ja wohl: daß, wenn Ich das Blut sehe, Ich vor Euch übergehe — in diesem Worte wie sonst in Allem, was zur Sache gehört, ist klar, daß das Paschalamm als Versöhnungsopfer gilt, in derselben typischen Hinweisung auf eine real objektiv, vor dem Angesichte Gottes gültige Versöhnung als Grund der Erlösung, wie hernach der ganze Levitismus vielfach gibt.*) Daher und dazu kommt

---

*) Hengstenberg also hatte sich früher, in erster Aufl. der Christol. I. 277. sehr versehen; was er hernach schon Ev. Kirchenz. 1852. S. 124. berichtigte. Dagegen behauptet Olshausen mit Recht, daß im Osterlamm sogar die Idee der Stellvertretung schon ganz klar sei durch das Bestreichen der Wohnungen mit seinem Blut. Er sagt richtig: „es hat seinen ganz specifischen Charakter, es durchdrang sich in demselben das Eigenthümliche des Versöhnungsopfers mit dem des Dankopfers" — desgleichen: „das Passahlamm, als das erste von Gott für die Israeliten eingesetzte Opfer, befaßt demnach, als der Keim aller übrigen, ihre Eigenthümlichkeiten sämmtlich in sich." Das ist richtiger und mehr als was Lange sagt: „Das eigentliche Osterfest als Dankopferfest weist also auf eine geschehene Versöhnung zurück, bei welcher

es dann auch, daß die Weisheit Gottes wundersam genau noch manches andere auf Christum Bezügliche an diesem Osterlamm abschattet: man denke an das Verbot des Beinbrechens und Joh. 19, 36. mit seinem entscheidenden Ἐγένετο γὰρ ταῦτα, ἵνα πληρωθῇ*) — an die Aussonderung des Lammes am zehnten Monatstage vor dem vierzehnten, wie Jesus an diesem Tage vorher als ἐνταφιασθεὶς nach Jerusalem kam, u. s. w.**)

Doch mit diesem zuletzt Bemerkten sei es, wie Jedem gefällt, genug das Paschamahl und das ganze in ihm beginnende Paschafest hat einen sehr tiefen und vollen prophetischen Sinn, den keine herausgegriffene Einzelheit erschöpft. Es ist nicht etwa bloß (nach der typischen Gottesgelahrtheit von Michaelis) ein „Vorbild der Ausführung der Kirche Christi aus Heiden und Juden,“ sondern das ganze Fest hat vornehmlich, wie Lange treffend aufmerksam macht, einen sehr bedeutsamen Doppelcharakter, welcher sodann weiter aus der besprochenen Verbindung des Sühn- und Dankopfers herfließt, so wie er schon in seinem Doppelnamen sich darstellt, und zwar auf das merkwürdigste so, daß die zwei Charaktere sich wechselnd übertragen: das Gedächtniß des Sühnopfers wird zum Freudenfest,***) das fröhliche Opfermahl des Dankes dagegen gewinnt selbst wieder etwas Ernstes, an Trauer Erinnerndes, ja sogar für noch bestehende Trübsal Mahnendes. Als Fest der Verschonung, פֶּסַח †) stellt es dem Volke Israel die Barmherzigkeit Gottes, aus der es ihm zum Volke geboren wurde und lebt, vor Augen; als Fest aber der ungesäuerten Brote, חַג הַמַּצּוֹת ††) ist es dennoch zugleich ein Gedächtniß der Trübsal, und zwar nicht etwa nur jener Trübsal in der Knechtschaft, aus welcher der Herr gnädig erlöset hat, sondern einer andern, welche am Tage des Auszuges begann und durch die ganze Wüstenreise der Erlöseten fortdauern mußte.

---

das Sühnopfer und das Dankopfer schon gebracht sind.“ Gegessen wird ja hier im Alles umfassenden Typus von demselben Lamme, welches wirklich Sühn- und Dankopfer zugleich ist.

*) Wovon weiland Rau, der Bestreiter der Typologie, sich äußert: „Ich muß — bekennen, daß mir noch kein Beweis für die Wirklichkeit eines Vorbildes vorgekommen ist, welcher mehr Schein hätte, als dieser. Er hat mich in der That eine Zeitlang ungewiß gemacht.“

**) S. Bengels Ordo temporum, ed. II. p. 228. Wir scheuen uns nicht, mit v. Meyers Typik fortzufahren: „Ja wie das große Opfer schon ausgesondert war von der Welt her, so ist es am Ende des vierten Welttages gestorben.“

***) Und zwar so sehr einerseits, daß, wie wir schon sahen, die letzte Wahrheit davon erst in der Wonne des ewigen Lebens kommt.

†) Welches Wortes Bedeutung Bähr (Symbolik des mos. Kultus II, 627. Note 3.) gegen Neuere gerechtfertigt hat.

††) Jede dieser zwei Benennungen kommt vom ganzen Feste vor. Bähr.

Das לֶחֶם עֹנִי 5 Mos. 16, 3. hat Bähr falsch einseitig gedeutet: „Brot, das an Egypten und das dort erlittene Elend des Volkes erinnert, aber doch nur in sofern, als es bei der Befreiung und Errettung aus dem Elend gegessen wurde" — so daß dies חַג jedenfalls (was doch nicht unbedingt in diesem Worte liegt, da es zuweilen allgemein auch den Versöhntag begreift) nichts weniger als ein Buß- und Trauer-, vielmehr ein Freudenfest wäre. So wenig die sehr auffallend verordneten מְרֹרִים bloß als ein Symbol überstandenen Leidens daran erinnern wollen, daß nach 2 Mos. 1, 14. die Egypter ihnen das Leben verbittert hatten (wie Maimonides auslegt), eben so wenig liegt in dem deutlichen כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ 5 Mos. 16, 3. die Erklärung des Demüthigungs-Brotes von der Speise in Egypten. Dort vielmehr aß Israel Gesäuertes, aber indem es sich, dem Herrn geheiliget, vom egyptischen Sauerteige scheidet und reinigt, mit einer eiligen Flucht, welche der Welt nur zurufen kann: Behalte deinen Sauerteig! auf den Weg in's gelobte Land begibt — bekennt es damit, daß ihm nun unterweges Entbehrung und Entsagung, fortgesetzte Trübsal um der zu vollendenden Rettung willen bevorsteht. Wie 5 Mos. 8, 3. geschrieben steht: Er demüthigte dich — וַיְעַנְּךָ — und ließ dich hungern (Egyptens Brot entbehren) und speisete dich mit Man; so daß in dieser Kombination gewissermaßen das ungesäuerte Brot mit der dem Fleische nicht wohlschmeckenden himmlischen Speisung für sein Volk zusammenfällt. Daher wir gewiß richtiger mit v. Meyer von den begleitenden Symbolen des Paschamahles sagen: „Bilder, die auf Reinigung von Sünden, auf schnellen Abschied von dem Lande der Unsauberkeit und der Noth, auf die Flüchtigkeit des irdischen Lebens selber zielen."

Wir sind so tief schon vorläufig in den Typus eingegangen, um eine Vorahnung dafür zu erwecken, wie sinnvoll und vielseitig bedeutsam er sich im christlichen Abendmahl verkläre; wie schon im Vorbild von fern sich zeige dieselbe wundersame Mischung von Trauer und Trost, Tod und Leben, Gnade und Zucht, welche zunächst jenes Stiftungsabends Charakter ist und von ihm auf das Abendmahl als das bittersüße Festmahl unsres Pilgerzuges zwischen vollbrachter Erlösung und Besitz des rechten Landes der Herrlichkeit übergeht.*) Wir danken, indem wir uns demüthigen; wir demüthigen uns, indem wir danken. Wir genießen das Leben des für uns Gestorbenen, zunächst um — in und mit ihm zu sterben, auf daß wir leben. Dies ist jetzt des neuen Israel „Geburts- und Lebensfest." Wie in seiner Stiftung der Apostelkreis als die (schon im Typus ideal gefaßte) Paschafamilie den An-

*) „Die Frucht vom heiligen Abendmahl, dem höchsten Gut im Thränenthal" — so singt die Brüdergemeinde.

faß der eben im Tode des Herrn entstehenden Gemeinde zeigt, so ist ferner jedes kommunicirende Häuflein (wie einst in Israel jede Zahl, die sich um das Lamm vereinigte) das reale, koncentrirte Symbol der ganzen großen Gemeinde,*) der Vielen, die Seines Leibes und Blutes theilhaftig selber Sein Leib werden.

Hat endlich der später entwickelnde Ritus (wie Lange gleichfalls gut wahrnimmt) in den Bechern Weins vom Lande, das der Herr nun gegeben, mit sinniger Wahrheit dem Elemente der Freude, des Lobgesanges eine vorwiegende Stärke beigefügt: so werden wir sehen, wie auch das der Herr freundlich anerkennend (ungeachtet des Mißverstandes und des Mißbrauchs darin) beibehält, in die neue, jedenfalls dem Evangelium gemäß vorherrschend Freude gebende Stiftung mit herüber nimmt.

Nach solchem allgemeinsten Vorblick rücken wir näher zum Einzelnen unseres Textes, müssen jedoch wieder für's Erste betrachten, wie sich das Ganze zum Pascharitual in Verhältniß gestellt hat. Daß der Herr als Israelit und unter das Gesetz gethaner Knecht diesmal gewiß recht eigentlich noch alle Vorschrift Gottes beobachtet, bevor und indem sie erfüllend aufgelöst werden soll, versteht sich, das fanden wir schon in seinem *ποιῶ τὸ πάσχα* bei Matth., *τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν* bei Lukas. Daß er ferner sich zum Theil an sinnvoll beigefügte Sitte und und Satzung angeschlossen, sagten wir auch so eben und finden es noch weiter in mancher Einzelheit. Daß er aber, wenn irgend schon damals in der spätern kleinlichen Weise das Ceremoniel festgesetzt war, sich dem nicht bis zu jeder Einzelheit unterwarf, ist anderseits eben so natürlich, nach seinem Sinn und sonstigen Verhalten im Voraus anzunehmen. Ja der Uebergang aus dem Alten in's Neue, damit er eine lebendige Verbindung sei, scheint uns zu fordern, daß er das alte Ritual nicht abgesondert vorher zu Ende kommen läßt, sondern mit neuer Autorität und Freiheit das Neue verschmelzend hineinbringt. So ungefähr vermuthen wir aus allgemein maßgebenden Gedanken, und wirklich grade so zeigt es uns der Text. Jedes Einzelne freilich klar auszumachen bleibt unmöglich, weil theils die Erzählung nicht Alles und Jedes berichten will, theils die damalige Satzung ungewiß bleibt. Im Allgemeinen denken wir uns den Tisch mit allem Zubehör nach der Ordnung bereitet, wie des Herrn *ἑτοιμάσατε* befahl, wie Matth. die Ausführung des Befehles bezeugt: *καὶ ἡτοίμασαν τὸ πάσχα.* Ueber

*) Daher 2 Mos. 12, 6. das כֹּל קְהַל עֲדַת־יִשְׂרָאֵל absichtlich so schwebend gestellt: für dasmal jeglicher je zum Lamm verbundene coetus, für künftig und im wahren Sinne zugleich die ganze Versammlung der großen Gemeinde.

den ersten Kelch sprachen wir schon bei Lukas. Der Ausdruck *γέννημα τῆς ἀμπέλου* Luk. 22, 18. Matth. 26, 29. so wie überhaupt das Danken und Segnen entspricht genau den Formeln, welche uns überliefert sind und lauteten je für das Brot oder den Wein: בָּרוּךְ אַתָּה אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם הַמּוֹצִיא לֶחֶם מִן הָאָרֶץ — בָּרוּךְ אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם בּוֹרֵא פְּרִי הַגָּפֶן. Im *εἰς ἀνάμνησιν* scheint noch zuletzt ein Anklang zu tönen daran, daß im Pascha ein Gedächtniß und eine Verkündigung (וְהִגַּדְתָּ daher 1 Kor. 11, 26. *καταγγέλλετε*) Statt fand. Ferner ist so viel auf jeden Fall um dieses ganzen Zusammenhangs willen sehr wahrscheinlich, daß in *τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου* sich eine Nachbildung, analoge Gestaltung der Formel zeigt mit Bezug auf eine gebräuchliche Paschaformel. Und zwar gewiß nicht (nach sehr unpassend von Reformirten gehegter Meinung), wie man beim ungesäuerten Brode sprach: הָא לַחְמָא עַנְיָא דִּי אֲכַלוּ אַבְהָתָנָא בְּאַרְעָא דְמִצְרָיִם — sondern wie man, die Vorschrift 2 Mos. 12, 26. 27. befolgend, vermuthlich später anstatt זֶבַח־פֶּסַח הוּא den recht stark bezeichnenden Ausdruck גּוּפוֹ anwandte: der Körper, der Leib des Pascha.*) So versichert im ersten und nächsten Sinne schon dies feierliche Wort des Herrn Jesu: das Osterlamm bedeutete Mich**) — denn er spricht ja zur neuen Stiftung: Nehmet und esset, das ist Mein Leib! wie bisher gesprochen wurde, das ist der Leib des Pascha. (Ganz parallel dann: Mein Blut, das des Neuen Bundes, womit er bezeuget: das Opfer- und Versöhnungsblut des Alten Bundes war ein Vorbild für Mein Blut.) Ob aber, diese Beziehungen zugestanden, der Herr zuvor das ganze Paschamahl mit seinen alten Formeln, Elevationen und Verkündigungen vollzogen habe, um dann dem Vorbilde gegenüber zu stellen die neue Stiftung (wie v. Gerlach sich ausdrückt) oder das Abendmahl dem Pascha nicht einzureihen sondern anzureihen (wie Kahnis neuerlich wieder sagt) — kann man nicht bloß fragen, sondern man muß es, wie bereits angedeutet, sehr bezweifeln. Es kommt uns wenigstens fast unziemlich vor, daß Jesus erst nach Vollendung des ganzen Schattenwerks, unter welcher ihn ja stets der Geist zum Zeugnisse der Deutung drängen mußte — „abgesondert und von der bisherigen Feier unterschieden, noch einmal das Brot gebrochen hätte.“ Wir meinen mit Zuversicht: hier, wo die alt- und neutestamentliche Stiftung einander auf der Gränze begegneten, mußten sie auch in einander übergehen; folglich hat der Herr sogleich sein „Das ist!“ anstatt des gebräuchlichen, das

*) In der Mischna kommt גּוּפוֹ שֶׁל פֶּסַח als terminus vor, und in der Bemerkung, daß *τὸ σῶμά μου* dem entspreche, werden Paulus und Scheibel einig, da müssen doch wohl auch wir beistimmen.

**) Ich bin das Lamm Gottes — jetzt am Ende, wie der Täufer am Anfang bezeugt hatte.

nun kommen sollte, gesprochen.*) Darin bestärkt uns, dafür entscheidet fast unwidersprechlich die Relation des Lukas und Paulus, wonach der Kelch μετὰ τὸ δειπνῆσαι genommen wurde. Folglich, verstehen wir, gehörte das Wort, welches nun das Brot zum Leibe des Opfermahles erhob, noch zum Pascha-Essen selbst,**) das Folgende aber nicht mehr. Damit bestehet eben so wohl, daß der Kelch, welchen Jesus nun reicht, an die Stelle des gebräuchlichen dritten Kelches, des כּוֹס הַבְּרָכָה trat, denn dieser letztere folgte wirklich erst, nachdem das Lamm völlig aufgezehrt war und Niemand mehr Speise nehmen durfte.***) Nach dem Worte vom „vergossenen Blut" aber hat Niemand mehr auch nur getrunken; was nach dem dritten Becher gebräuchlich gewesen wäre, fiel hinweg und erhabene Reden des Herrn traten an die Stelle der sonstigen Verlängerung des Beisammenseins bis in die Nacht.

Dies wäre das in die Scene des Mysteriums noch herüberspielende alttestamentliche Kolorit, oder anders zu sagen der israelitische Rahmen, welcher sie zum Theil noch umfaßt, zum Theil schon von ihr zersprengt wird. Treten wir nun im Lichte des N. T. lesend näher und tiefer ein! Da schauen wir als gläubige Christen, wie sich in der Stiftung des Sakramentes die gottmenschliche Herrlichkeit Jesu verklärt, wir schauen es nehmlich im ganzen Berichte von Allem, was dabei war und dazu gehörte. Ungetheilt gottmenschlich ist diese Herrlichkeit wohl in Allem, wir aber müssen um der Betrachtung willen das Vorherrschende sondern, vom Menschlichen zum Göttlichen aufsteigen. Menschlich, rein menschlich zeigt sich der Herr zunächst von Anfang im tiefen, vollen Mitgefühl des Menschenlebens, in der Abschiedsliebe zu den Seinen, dem Weheruf über den Verlorenen. In diesem letzteren hat die Bitterkeit des Trauerns bei dem Mahle, wonach ihn doch so herzlich verlangt hatte, das höchste Maaß erreicht — da überwindet seine Liebe, die sich wohl verbittern, aber nicht erbittern läßt, göttlich-menschlich. Die Hand des Falschen über dem Tische hindert ihn nicht, treu zu bleiben, seine Treue zu vollenden: ohne äußern Ausschluß des innerlich Ausgeschlossenen erfüllt er das verheißene διατίθεμαι ὑμῖν, richtet den Bund und das Vermächtniß der Versöhnung auf an der Gränze seines Lebens und Sterbens. Rührend menschlich lautet es: Vergeßt mich nicht — aber dazu göttlich erhaben: Ich bleibe ja bei euch, will

*) Vergl. hiemit einstimmend Hengstenberg in der Ev. Kirchenz. 1853. S. 143.

**) Matth. V. 26. Ἐσθιόντων δὲ αὐτῶν keinesweges: da sie gegessen hatten — sondern wiederholend ganz wie V. 21. (Eben so Marcus.) Was hernach für die Gegenwart des Verräthers uns noch besonders wichtig werden wird.

***) Die allgemeinere Sitte auch der Heiden, dem Mahle nach weggenommenen Tischen einen Abschieds-Rundtrank folgen zu lassen, gehört nicht eigentlich hieher, wiewohl man sie vergleichen darf.

in euch leben! Seinen Leib und Leben, sein Herzblut, sich selbst eben so leibhaftig als geistig für die verklärende Zukunft reicht er ihnen dar mit einem: Nehmet! Esset und trinket! Allen reicht er sich dar, auch den Falschen, und erquickt sich selbst dabei durch den Gedanken an die Vielen, die seiner genießen werden. Das Alles aber wird endlich überbietend hinausgeführt in dem gottmenschlichen Geheimniß dieses verordneten, verheißenen Essen und Trinkens, welches beruht auf dem sühnenden: Für euch — besteht in dem austheilenden, die höchste Gabe des himmlischen Lebens in's irdische Element legenden: Das ist!

Was denn? Mein Leib und mein Blut! Hier tritt nun richtig hinzu die Erinnerung an seine Rede Joh. 6., ohne deren Hinzunahme jetzt kein Ausleger an die Einsetzungsworte gehen soll. Wir berufen uns daher, so viel wir es nicht wiederholen können, an diesem Orte auf alles dort für den buchstäblichen Sinn des Wortes vom Fleisch und Blut, für den rechten Sinn von Joh. 6, 51. 53. 63. Gesagte. Wenn irgend jener Moment, wo Viele sich an der harten Rede stießen und hinter sich gingen, sie aber bei ihm blieben, den Aposteln tief eingedrückt war — und wer könnte daran zweifeln? — wenn irgend sie seitdem wieder manchmal an jenes unbegreiflich geforderte und verheißene Essen und Trinken zurückgedacht hatten — und folgt das nicht eben so natürlich? — nun so mußten sie auch jetzt daran denken, indem er das Aergerniß des unbegreiflichen Wortes erneuerte mitten in der zärtlichsten, hingebendsten Liebe. Sie konnten nicht anders, sie mußten ein künftig zu erschließendes tiefes Geheimniß und zugleich ein unbedingtes Gebot für die Seinen, zum innerlich wunderbaren Empfangen äußerlich mit Essen und Trinken also zu thun, in seinen Worten verstehen. Folglich will der Herr jedenfalls fürs Erste verstanden sein, wie seine Jünger zuerst ihn verstehen mußten, wenn auch bis heute bei uns, wie einst bei ihnen mit dem wirklichen Empfang, der Geist das volle Verständniß erst nachbringen kann.*)

Es ist sehr wahr und stimmt mit Jesu Worten vom neuen Gebot zum neuen Bunde, daß die geheimnißvolle Vereinigung mit Ihm in der

*) Folglich, um auch das voran zu erwähnen und Allem sein Recht zu thun, hat die quäkerische Vergeistlichung, d. h. eigentlich Abweisung des Sakramentes entschieden Unrecht, welche hier wie Joh. 6. unter dem Leib oder Fleisch und Blut nur den „himmlischen Samen" des Wesens Christi versteht — „nicht aber denjenigen Leib oder Tempel Jesu Christi, der von der Jungfrau Maria geboren war, und in welchem er wandelte, lebte und litte" — welche die ganze Christenheit von Anfang her, einschließlich der Apostel, keck beschuldigt: „daß sie aus Mangel eines wahren geistlichen Verstandes dieses Abendmahl des Herrn an diejenige Ceremonie des Brotbrechens und Weintrinkens, deren er sich vor seinem Tode mit seinen Jüngern bediente, zu binden gesucht. (S. Robert Barclay's Apologie im 13. Satz.)

Liebe des lebendigen Glaubens geschieht und zur Vollendung der Seinen in dieser Liebe führt. Dennoch möchten wir nicht mit Lange sehr mißverständlich, als ob der hyperphysische, leiblich-geistliche Grund des Geheimnisses bei Seite geschoben werden sollte, sagen: jene Worte Jesu von der Liebe bei Johannes — „seien das Lichtbild des Abendmahls in johanneischer Anschauung.“ Eben so wenig, weil es nicht genug sagt und anerkennt: „die wesentlichste Bestimmung des Abendmahls sei die, die Jünger in der Liebe zu verbinden durch die Darstellung und Besiegelung der Liebe Christi — und dies sollte daher das Erkennungszeichen (Symbol = Sakrament?) der Jünger Christi sein.“ Wir meinen: Liebe ist Leben, aber Leben kommt uns in der Selbstmittheilung des für uns und in uns Gegebenen, diese Selbstmittheilung aber versiegelt sich eben (und stellt sich nicht bloß dar) als die Darreichung seines wirklichen Fleisches und Blutes. Spricht Luther trefflich: wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit — so kehren wir mit vollem Rechte, was nur mit Unrecht versäumt worden ist, den Satz auch um: nur wo Leben aus und in dem lebendigen Heilande der Welt, da ist und bleibt auch Vergebung der Sünden. Im Neuen Testamente, nochmals zu sagen, ist auch keine bloße Versicherung und Verkündigung des „Für euch“ genug, weil das noch Vorbereitung bleibt anstatt des erfüllenden Wesens, es will und muß zum wahrhaftigen „In euch“ kommen.

Das lehrt uns das Abendmahl, das zeugen seine Einsetzungsworte, denen wir nun immer näher gerückt sind. Dennoch aber sind wir weit davon entfernt, z. B. mit dem orthodoxen Zeloten Westphal in Hamburg wider Calvin zu behaupten: „daß es in der ganzen Schrift keine deutlichere Stelle gebe, als diese, worin Christus bezeugt hat, daß das Brot sein Leib sei!!“ Wir sagen vielmehr mit dem eben so gründlich erkennenden als besonnenen Petersen:*) „Es ist sehr zu bedauern, daß auch heute noch von Eiferern für die lutherische Lehre immer so hart auf die Einsetzungsworte gepocht wird. Daß diese das lutherische Dogma gar wohl enthalten können, aber für sich allein doch nicht zu seiner Annahme exegetisch zwingen, daß vielmehr dasselbe erst aus der Analogie der ganzen Schrift**) und des ganzen Glaubens zu gewinnen und darnach als der genuine Sinn auch der Einsetzungsworte anzunehmen sei, trotz dem, daß es noch andre Auslegungsweisen geben könne, dieser evangelisch-wissenschaftliche Weg wird in der Hitze des Behauptungs-Eifers leider noch oft

*) Die Lehre von der Kirche, drittes Buch, S. 445.

**) Wir erlauben uns etwa dazu: schon des ganzen Zusammenhanges, in den sie zunächst eingefügt sind.

vernachlässigt.“ Wir verkennen keineswegs die schon im Streit und in der Kirchenspaltung zu Tage liegende wissenschaftliche und kirchliche Wichtigkeit des rechten Verständnisses; doch wollen wir auch nicht vergessen jenes Wort Luthers, das zu seinen schönsten in dieser Sache, die ihm so manches andre entlockt hat, gehören möchte: „Es ist ein groß und seltsam Ding um einen Christen, und Gott mehr an ihm denn am Sakrament gelegen. Denn der Christ ist nicht um des Sakramentes willen gemacht, sondern das Sakrament um des Christen willen eingesetzt.“ Wir werden uns also bemühen, die Einsetzungsworte so ἀκριβῶς als gebührlich und möglich darauf anzusehen, daß wir bis aufs Pünktlein unterscheiden: was sie nicht sagen können — was sie unwidersprechlich sagen — was sie nach der einen Seite, aber auch nach der andern Seite hin sagen können, je nachdem die Auslegung stehet. Hier bleibt Freiheit verschiedener Fassung, aber auch Freiheit für Jeden, zu bekennen und bezeugen, für welche Fassung er sich in seinem ganzen Glauben und Schriftverständniß entscheidet. Der letztern Freiheit werden wir uns bedienen; sollten wir dabei, was höchst nahe liegt, zuweilen des Unterscheidens zwischen möglichem und gewissem Sinn eben dieses Wortes bis aufs Pünktlein fehlen, so erinnern wir zum Ueberflusse wieder einmal voraus daran, daß der Exeget bei allem Ringen nach Objektivität dennoch, insonderheit je höher das Objekt ist, desto mehr nur subjektive Exegese zu geben vermag.

Also die Einsetzungsworte! Aber die letzte Vorfrage noch: wie hat sie der Herr gesprochen? welche von denen, die wir in vier Berichten lesen, gelten als authentische Worte seines Mundes? Wir setzen voraus, daß der geneigte Leser entweder eine Zusammenstellung der vierfachen Recension (Paulus an die Korinther nicht zu vergessen) vor sich hat, oder sich eine solche Tabelle auf einem Zettel entwirft, um ihn als Leser daneben zu legen. Gehen wir nun zunächst von dem im Allgemeinen unbestreitbaren kritischen Kanon aus, daß Auslassungen und Abkürzungen bei jedem Berichterstatter unbedenklich bleiben, Hinzufügungen aber wider die Wahrheit, sogenannte Verarbeitungen oder Erweiterungen in dem Grade bedenklicher werden, in welchem die Wichtigkeit, Bedeutsamkeit, Feierlichkeit des berichteten Wortes größer wird; verstärken wir diesen Kanon in seiner Negative für die Evangelien überhaupt durch das Festhalten an der Inspiration, für unsern jetzigen Text insbesondere durch die fast unvergleichliche Bedeutsamkeit dieser heiligen Worte: nun so gewinnen wir schon eine sicher zusammenfassende Grundlage alles dessen, was der Herr jedenfalls gesprochen

hat.*) Jedes Wort, welches Einer berichtet, ob es auch ein Andrer ausließe, lassen wir gelten und haben seine Rede so: Nehmet, esset, **das ist mein Leib,** der für euch gegeben (gebrochen) wird, solches thut zu meinem Gedächtniß — Trinket Alle daraus, denn das (dieser Kelch) ist mein Blut, das des Neuen Testamentes (das N. T. in meinem Blute), das für Viele (euch) vergossen wird zur Vergebung der Sünden — Solches thut, so oft ihrs trinket, zu meinem Gedächtniß. Wobei sogleich auffällt, daß in dem Einen „das ist mein Leib!" alle Vier unbedingt übereinstimmen.**)

Aber wie nun mit den übrig bleibenden Variationen desselben Wortes? Sprach der Herr: für euch gegeben (wie Lukas hat) — oder: für euch gebrochen (wie Paulus nachbringt)? Sprach er: mein Blut, das des Neuen Testamentes (wie die zwei ersten Evangelisten setzen) — oder: das Neue Testament in meinem Blute (wie Lukas und Paulus übereinstimmen)? Endlich sprach er: für Viele vergossen (nach Matth. und Marc.) — oder: für euch (nach Lukas)? Daß auch dies Alles historisch wahr mit einander bestehe, läßt sich doch fürs Erste schwer vorstellig machen. Zwar spricht die alte Annahme des einfältigen Glaubens, wie wir sie in Richters Hausbibel finden: „Wahrscheinlich wiederholte der Herr die Austheilungsworte öfters, und gebrauchte dabei zu näherer Bezeichnung des Sinnes wechselnd andere und erklärende Ausdrücke." Hiezu bekennt sich sogar Krummacher abermals aufs entschiedenste. Möglich, das muß unsre Be-

*) Strenger hierin als Nitzsch gegen Schultheß, in den Rosenmüller-Tzschirner'schen Analekten IV, 2.

**) Dabei läßt sich mancherlei Genügendes denken, warum ein Jeder grade dies auslassend, jenes beifügend geschrieben habe; hierin aber nicht zu weit und sicher gehen ist jedenfalls besser, als Alles genau erklären wollen. Wie auf letzterem Wege der gute Scheibel (dem überhaupt zum Gericht für sein Eifern grade in der Schrift vom Abendmahl dergleichen Manches begegnet ist) in die ärgsten Gezwungenheiten verfiel. Daß der gräcisirende Lukas *εὐχαριστεῖν* für *εὐλογεῖν* setze, mag noch hingehen, obwohl wir hernach Anderes davon sagen werden. Aber daß er das *Λάβετε, φάγετε* deßhalb wegließe, weil es hebraisirend sei, Handlungsworte genau anzugeben, griechischer dagegen, die Wiederholung des *Λάβετε* V. 17. zu vermeiden — wer will das glauben? Daß grade Lukas, weil er Jesum sonderlich als Heiland der Sünder darstelle (!) beifügen müsse „für euch gegeben" und deßhalb auch „zu meinem Gedächtniß" — daß wiederum Matthäus, der den König Israels vorführen will, das Befehlswort *Πίετε* hervorhebe — daß des Lukas mehr „umschreibende Manier" bei den Kelcheswortten wieder auf Rechnung seines Gräcismus komme, wie das *περὶ πολλῶν* des Matth. und Marc. ein bekannter Hebraismus (gewöhnlich רַבִּים für eine große Anzahl!!) sei — das sind doch lauter Behauptungen, von denen man kaum weiß, wie man sie nennen soll.

scheidenheit zugeben, indeß nicht gewiß, daher auch Richter nur ein „wahrscheinlich" wagte; sogar (was die Wahl dieses Ausdruckes, wo man doch lieber Gewißheit setzte, verrathen muß) gar nicht wahrscheinlich: weder die Wiederholung, noch vollends die Aenderung der Worte bei so feierlichem Gegenstande, so erhabenem Verordnen. Die Sache sinkt uns dadurch zu sehr von wohlbewußter Sakramentstiftung in ein mehr menschliches, vertrauliches Reden herab. Zwar will Pfenninger es uns dadurch anschaulicher machen, daß der Herr, zur Rechten und Linken reichend, einmal nach der Seite des Johannes hin so, das andremal nach der Seite des Petrus hin anders gesprochen hätte. Wer sich damit befreunden mag, den wollen wir nicht eben bestreiten oder tadeln, denn es gilt hier eine Sache des Gefühls oder Geschmacks; wir finden jedoch unserntheils viel annehmlicher wenigstens, als eine solche wiederholende Variation gleich ursprünglich in Jesu Munde, die spätere Variation des Ausdrucks in der Ueberlieferung, zum liturgischen Gebrauche. Wir erlauben hier Anderen zu sagen: Konnte Moses (nicht ohne weise Absicht) im Deuteronomium sogar den Text des Dekalogus ein wenig anders gestalten, so wird auch bei den Abendmahlsworten Abweichung vom ersten Buchstaben erlaubt und dem freien Geiste, der doch offenbar (was auch ein verdrehender Schultheß draus machen möge) den gleichen Sinn wohl bewahrt hat, im N. T. vollends gemäß erscheinen. Hiebei fiele dann immer die historische Autorität mehr auf des Matthäus Bericht, dem ja Marcus fast gänzlich folgt, namentlich auf das *πολλῶν*, wofür leicht später *ὑμῶν* zur Gleichheit substituirt werden konnte. Denn wenn man (wie Schultheß) *ὑμῶν* für ächt erklärt — wer hätte wohl dafür *πολλῶν* gewagt?

Doch sind wir auch damit noch nicht zufrieden, und es bietet sich viel stärkere Gewißheit dar. In den synoptischen Tafeln von Sommer lesen wir, der jetzt gewöhnlichen Ansicht gemäß, bei Lukas gradehin: „wahrscheinlich die kirchlich-liturgische Gestalt in den paulinischen Gemeinden." Ganz gut an sich, aber Alles, was Lukas Besondres hat, nur auf Rechnung einer menschlich zugegangenen liturgischen Gestaltung zu bringen, geht doch wieder nicht an. Wenn auch *ὑμῶν* für *πολλῶν* so variiren kann, ein *διδόμενον* (oder *κλώμενον* —?) hat doch gewiß der Herr gesprochen, sonst wäre das Beifügen gar zu dreist. Eben so das *τοῦτο ποιεῖτε* muß nach unserm Gefühl vom Herrn selbst herkommen, zumal mit dem auffallenden *εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*. Endlich die Veränderung und Umstellung bei *αἷμα* und *διαθήκη* dächte man sich doch am liebsten nicht ohne höhere Autorität. Mithin werden wir, um abzuschließen, fast nothwendig zu einer Annahme getrieben, welche in der Schrift sicher genug sich darbietet. Wir haben hier nehmlich die in ihrer Art einzige Erscheinung, daß Paulus ein Herrn-

wort ausführlich citirt, abweichend von den Evangelisten und doch mit solcher Bestimmtheit in einem Zusammenhange, wo er auf des Herrn Wort und Willen den höchsten Nachdruck legen muß, daß wir unwillkührlich nach der Autorität dieses Referates in seinem Munde fragen. Und siehe, dieser Frage kommt er zuvor und versichert: Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου. Je unbefangener wiederholentlich ein übrigens an die dem Apostel gewordenen besondern Offenbarungen glaubender Leser dieses Wort betrachtet, desto gewisser wird ihm werden, was auch Nitzsch gegen Schultheß fest behauptet hat: daß es hier, in so wichtiger Angelegenheit, vor solcher Anführung dessen, was der Herr in jener Nacht gethan und gesprochen, unmöglich bloß die vermittelte Tradition von den Augenzeugen her anzeigen kann.*) Man begreift nicht, wozu dann diese besondere Berufung, wozu dies Ἐγώ statt eines ἡμεῖς, wozu das ἀπὸ τοῦ Κυρίου, worin wir wenigstens mit Nitzsch das ἀπό für eben so stark und unmittelbar als das von Schultheß vorgezogene παρά erklären wollen, indem wir es doch wahrlich neben dem ἐγὼ γὰρ παρέλαβον durchaus nur zu verstehen vermögen im Gegensatze zu menschlich vermittelter Nachricht, aus der zweiten oder dritten Hand — ganz wie Gal. 1, 12. Der Apostel will wahrlich nicht bloß auf die eine, allgemeine Offenbarung, durch welche er bekehrt wurde, sich für das Abendmahl in specie berufen (wie Hofmann, Schriftbeweis I, 129. 130. versichert, vergl. Martensen's Dogmatik S. 385.) — denn so sähe man gar nicht ein, warum grade hier diese specielle Berufung so stark einträte. Wir sagen also mit v. Gerlach: „er hatte es in einer Art und Weise vom Herrn her empfangen, wie die Andern nicht, so daß er es als seine Offenbarung mit apostolischem Ansehen den Gemeinen vortragen konnte."**) Und mit Olshausen: „Demnach haben wir hier eine authentische Erklärung des Auferstandenen selbst über sein Sakrament, und in dieser Auffassung unsrer Stelle hat die Kirche sie von je an als die wichtigste Erklärung des N. T. über das h. Abendmahl betrachtet." Daher dieser Ausleger auch schon bei den Evangelien den paulinischen Text „als die Hauptstelle" dazunimmt; freilich in ganz anderem Sinne als dasselbe Schulz und Schultheß thun, ohne damit den Evangelien etwas abzubrechen. Wir haben ein Gleiches durch die Ueberschrift

*) Vollends wenn sich dann ergäbe, daß diese Tradition ja nicht einmal die genauere wäre!

**) Wir billigen auch, verstärken eher noch, was dabei steht: „Es scheint daraus auch ein Verhältniß ähnlicher Art in Bezug auf die ganze Geschichte Christi zu folgen" — denn es war doch fast unapostolisch für den sonst so stark als gleichen Apostel beglaubigten, wenn er sich über die Geschichte Christi wie ein Lukas erkundigen und instruiren mußte. Doch gehört das nicht weiter hieher.

unseres Abschnittes angezeigt, indem wir 1 Kor. 11. diesmal völlig zu den Evangelien fügten.

Mit solcher authentischen Erklärung vom Himmel herab über das in der Gemeinde zu feiernde Sakrament, welche natürlich nun (bis auf den heutigen Tag) die liturgische Form fixiren mußte, hat aber der Herr nicht etwa die vorigen und sonstigen Berichte von dem, was er auf Erden sprach, für falsch erklärt, sondern er hat selbst in höchster Autorität „für eine besondere Form der Abendmahls-Ueberlieferung entschieden," in welcher auch „an Zusammenziehung oder Exegese der wirklichen Worte Jesu gedacht werden kann." (Nitzsch.) Er hat das *διδόμενον* durch *κλώμενον* befestigt, die *καινὴ διαθήκη* hervorgehoben, jetzt ein zweites, nochmals deutlich gebietendes *Τοῦτο ποιεῖτε* beigefügt. Solche nachgebrachte Veränderung ist unvergleichlich geziemender, als eine Variation gleich bei der Stiftung.

Das Brot. Nur Matthäus bezeichnet es historisch genau mit dem bestimmten Artikel *τὸν ἄρτον* *) als das über Tisch vorhandene ungesäuerte Osterbrot; die andern Relationen, indem sie bloß dabei bleiben, daß er „Brot" oder „ein Brot" genommen, wollen wahrscheinlich nach dem Sinne des Geistes zweierlei damit andeuten. Erstlich, daß für die nicht an die Paschazeit gebundene, nicht auf Israel beschränkte, weit über die Fortdauer des alttestamentlichen Ritus hinausreichende Feier es nur auf *ἄρτος* überhaupt ankomme.**) Sodann bereiten sie durch die Verallgemeinerung, welche den historischen Styl verläßt, die Betrachtung des Geheimnisses vor, wonach eben gewöhnliches, irdisches Brot so wunderbar geheiliget worden.

Dankete. So drückt Luther nicht ganz richtig ohne Unterschied aus, was bei Matth. und Marc. *εὐλογήσας*, bei Luk. und Paulus (auch in einer Variante bei Matth.) *εὐχαριστήσας* heißt. Beides ist wohl gewissermaßen eins, geschah sogar wirklich zusammen durch dasselbe Wort oder Gebet, so daß deßhalb jedesmal der eine Ausdruck den andern mit einschließt, auch Beides neben einander zu setzen wegen der Einheit der Handlung fast unschicklich oder kleinlich gewesen wäre für den erhabenen Styl. Dennoch bleibet ein Unterschied in der Sache, keinesweges ist bloß (wie Scheibel meinte) das eine der hebraisirende,

---

*) Dessen eben darum leicht erklärliche Auslassung wir nicht mit Lachmann und Tischendorf anerkennen dürfen.

**) Wie denn die erste Kirche bei dem (zu Anfang Apostg. 2, 46. täglich gefeierten) Sakramente das gewöhnliche, tägliche Brot nahm (panis usitatus) — bis auch hierin römische Verordnung (Papst Alexander I. um 107.) das Alte Testament zurückbrachte.

das andere der gräcisirende Ausdruck. Christus danket Gotte für die Speise, durch diese Danksagung aber segnet er die Speise selbst, und zugleich im letztern Sinne bezieht sich εὐλογήσας ganz wie λαβών, ἔκλασε, ἐδίδου noch auf den Acc. ἄρτον. Zwar gehet der Sprachgebrauch, weil Beides dem hebr. בֵּרֵךְ entspricht, in einander: bei der Speisung der Fünftausend haben Matth. und Marc. εὐλογεῖν für das mit Aufblick gen Himmel gesprochene Dankgebet schlechthin — Lukas bereits εὐλόγησεν αὐτοὺς, τοὺς ἄρτους*) vgl. 1 Sam. 9, 13. — Johannes wiederum setzt εὐχαριστήσας, schreibt jedoch V. 23. diesem εὐχαριστεῖν den wunderbaren Segen zu. Allein der Unterschied ist so sehr in der Einheit anerkannt, daß Paulus wiederum, der auch sonst beide Worte genau zu unterscheiden pflegt, 1 Kor. 10, 16. mit ὃ εὐλογοῦμεν ausdrücklich die segnende, weihende Kraft der beim Kelche gesprochenen εὐλογία hervorhebt. Daß der Herr jetzt schwerlich bloß oder vollständig das hergebrachte Ritualgebet sprach, obwohl er sich mit Wort und That der Sitte anschloß, liegt in der neuen Bedeutung dieses Brotes, dessen Weihe auch ein freies und neues Wort verlangte. Die alte Dank- und Segensformel betraf nur das Brot der Erde, der Herr aber schauet betend und durch sein Gebet weihend in diesem Brote sich selbst, die Himmelsgabe zum Leben der Welt. Grotius: et hoc loco, non pro veteri tantum creatione, sed et pro nova, cujus ergo in hunc orbem venerat, preces fudit gratiasque Deo egit pro redemtione humani generis quasi jam peracta. Danken kann er voraus, indem er seinen Leib schon gebrochen sieht wie dies Brot, denn er bricht und gibt sich in diesem Brote den Seinen zum Leben. Solcher sein Dank aber, im Glauben (denn wo Gebet ist, geschiehet es doch wohl im Glauben?) und in der Liebe von des Menschen Sohn in seiner Niedrigkeit gesprochen, ist der Keim und Anfang eines Segens göttlicher Wundermacht über alles Brot aller Kommunionen, welcher hernach aufgehet und weit über den ersten Segen des Schöpfers kommt. Man hat gar thöricht gestritten, wie denn das εὐλογεῖν und εὐχαριστεῖν (Beides nehmlich falsch als außer und neben einander gedacht) sich als antecedens oder consequens verhalten habe. Wir geben unsere einfältige Meinung wie folgt. Das Erste jedenfalls, wovon der Herr mit Anschluß an die heilige Sitte, vielleicht auch im Wort ausgehet, ist der schlichte und doch schon viel sagende Dank für das irdische Gewächs des Brotes; er kann aber diesmal dabei nicht bleiben, fügt auch

*) Einige Codd. ἐπ᾽ αὐτοῖς, aber das ist nur Glosse. Hier folglich und 1 Kor. 10, 16. im deutlichen ὃ εὐλογοῦμεν (wofür Schultheß darum ᾧ emendiren wollte!) stehet die Widerlegung des von Schulz Behaupteten: daß von einem sogenannten Einsegnen oder Weihen todter Materien sich im N. T. keine Spur finde.

Danksagung pro nova creatione, pro redemtione (wie Grot. sagte) hinzu, gibt somit im Geiste sich jetzt dem Vater und um des Vaters willen den Menschen hin, indem er selber für sein Sich-Hingeben dem Vater dankt. Solche Danksagung aber, in der Intention auf das zu stiftende Sakrament gesprochen, kann gar nicht anders, nach dem allgemeinen Gesetze schon der Kraftwirkungen im Gebiete des Geistes und Glaubens, als der hier dargestellten Kreatur des Brotes eine Weihe geben, aus der sich das Wunder gestalten muß, welches Christus künftig mit solchem Brote zu verbinden im Sinne hat. Hiemit ist nicht nur alles Brot neu gesegnet (wie bei den bisherigen Danksagungen des essenden Christus), insonderheit auch das Brot des Abendmahles bis an's Ende der Tage. Was und wie viel man sich darunter denke, meinen wir jetzt noch nicht, aber eine gewisse Segenskraft, die von diesem letzten Dankgebete des Herrn dem sakramentlichen Elemente zu Gute kommt, muß eigentlich auch der Nüchternste, der an Ihn glaubt, als natürlich zugestehen. Ob wir nachdrücklich ausschließend mit v. Meyer sagen dürfen: „der Segen sei nicht für das Brot oder den Wein, sondern für den vorhanden, der durch ihre Segnung gesegnet werden soll" — stehet insofern zu bezweifeln, als doch eben dies erste εὐχαριστεῖν und εὐλογεῖν wirklich das Brot und den Wein betrifft, auch schon im niedern Analogon eine gewisse Weihe der Speise, freilich für uns, durch die Danksagung ihr widerfährt. Also der Dank für und über das Brot wirkt eine Segnung des Brotes, hier aber ist die Segnung um so bedeutsamer, als der Dank schon umfassend war und höher ging; im dritten, abschließenden Momente nun dankt der Herr abermals für die vom Vater erbetene und empfangene Segnung.

Das Alles aber begründet den eben so tief- und vollsinnigen Sprachgebrauch, nach welchem das ganze Sakrament von Alters her auch die Eucharistie heißt, und um deßwillen sind wir darauf eingegangen. Wie dieser Name zuletzt das geistliche Dankopfer, welches die Christen im Genuß dieses Opfermahles durch ihre Hingabe an Gott und Christum bringen, bezeichnet, so gehet er doch, wie wir bei Irenäus und Justinus finden, von dem Heiligen der irdischen Gabe durch Danksagung und höheren Gebrauch aus. Brot und Wein im Abendmahl werden als die dem Herrn dargebrachten Erstlinge der Naturgaben betrachtet, nicht ohne Bezug darauf, daß auch im typischen Pascha der Anfang des Kirchenjahres mit dem Anfang der Ernte, dem Sprossen des neuen Lebens in der Natur (Monat אָבִיב) zusammenfiel. So ist in der That beim Abendmahle „die Danksagung für die Gnaden der Schöpfung und der Erlösung verbunden,"*) es findet in ihm Statt

*) Wie v. Gerlach zu Matth. beim Dankgebete Christi hat. Justins Worte lauten: ἵνα ἅμα τε εὐχαριστῶμεν τῷ θεῷ ὑπέρ τε τοῦ τὸν κόσμον

„eine Heiligung des irdischen Genusses zu einem Gnadenmittel des neuen Bundes.“ Letzteres trat in der täglichen Feier zu Anfang am stärksten hervor, ist jedoch nicht etwa so weit auszudehnen, als ob jedes Broteßen und Weintrinken uns zum sakramentlichen Genusse Christi, zu Siegel und Zeugniß seines das Leben gebenden Todes werden könnte und sollte. So scharf und hoch spannt es wenigstens der Apostel Paulus nicht, wenn er sagt: So oft ihr von diesem Brote esset.

Das Brot nehmlich hat der Herr genommen und zum sakramentlichen Symbol seines geopferten, zu essenden Leibes erhoben, keinesweges, was näher zu liegen scheint, das Fleisch oder den Leib des eigentlichen Pascha selber: das hat vielfachen Grund. Erstlich die Ablösung des Neuen vom Alten in veränderuder Freiheit, das Gegentheil hätte ja für die Heidenwelt fast jüdischen Anstrich behalten. Sodann, was damit zusammenhängt, die Weihe des allgemeinsten, einfachsten, fast in jedem Land und Volk zu habenden Nahrungsmittels, in welchem das himmlische Brot des Lebens als das jetzt aller Welt bereitete Manna erscheint. Ferner, um jede grobsinnliche Vorstellung über sein Fleisch, welche sich an die Aehnlichkeit des thierischen Fleisches hängen möchte, fern zu halten. Endlich, damit es offenbar sei, wie durchaus keine Wiederholung oder auch nur Fortdauer des Versöhnopfers dabei Raum findet, nur in der Frucht (Joh. 12, 24.) als Dankopfer sich dasselbe fort und fort erneuert. Ein jetziges Essen vom Lamm würde die unvollkommene Einseitigkeit der typischen Thieropfer in's N. T. herübernehmen, gleich als wäre es ein Essen vom todten, geschlachteten Christus als solchem; darum wird im fortgehenden Opfermahl das Gewächs der Erde, Brot und Wein dem Thierfleische (dessen Essen überdies ja nur für die gesunkene Menschheit nach dem paradiesischen Stande zwischenein gekommen) substituirt. So erfüllt sich, was die Juden geahnt in ihrer Bestimmung: wenn der Messias als Priester nach der Ordnung Melchisedeks kommt, werden alle (vorbildlichen Thier-) Opfer aufhören, und nur das (Dank-) Opfer von Brot und Wein übrig bleiben. (Siehe bei Sepp, Theil III. S. 410.)

Brachs — *ἔκλασε*, das haben alle Vier, und es muß von Bedeutung sein. Thöricht, ja leichtfertig, sogar frevelhaft je nach Ge-

---

ἐκτικέναι σὺν πᾶσι τοῖς ἐν αὐτῷ διὰ τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὑπὲρ τοῦ ἀπὸ τῆς κακίας ἐν ᾗ γεγόναμεν ἠλευθερωκέναι ἡμᾶς. Womit dann die Ausdrücke der alten lateinischen Messe stimmen, die an sich nicht zu verachtenden, vor deren zum Theil richtigem Tiefsinn sich manches modern-protestantische Abendmahlsformular zu schämen hat. Daß aber, wie die neuen englischen Apostel, um als Oblation ein Analogon der Messe herzustellen, lehren, das eucharistische Dankopfer nothwendig als erster Theil jedesmal der eigentlichen Kommunion vorangehen müsse, läßt sich nicht rechtfertigen.

finnung und Stellung zu dem Herrn, folglich auch zum Sakrament wäre die Rede: nach damaligen Brotes Art habe man eben abbrechen müssen um auszutheilen, dahinter sei nichts weiter. Warum wird es denn besonders berichtet, nicht bloß hier, sondern auch von der das Brot brechenden Gemeinde? Was will denn *κλάσις τοῦ ἄρτου* Apostg. 2, 42. und *ἄρτος ὃν κλῶμεν* 1 Kor. 10, 16. sagen? Schon im Pascharitual hatte das Brechen des Brotes als Darstellen und Darreichen (was wir beim Getränke Kredenzen heißen) seinen besondern Platz; es kam die Deutung hinzu, daß es als Brot der Betrübniß diesmal nur in Stücken gereicht werden durfte, auch ungewöhnlicher Weise zuvor gebrochen, erst als gebrochenes gesegnet wurde. So berichtet wenigstens Friedlieb,*) und galt dies etwa schon damals, dann hätten wir im zuvor Segnen und dann Brechen eine sinnvolle Abweichung, ein gegen die Satzung nunmehr protestirendes Zeugniß: daß im Neuen Bund unsre Theilhaftigkeit an Christi Tod und aller damit auch uns zur Nachfolge verordneten Trübsal dennoch von Anfang zuvor gesegnet, aus lauter Segen Gottes kommend und voran des Dankes würdig sei. Hiemit verbindet sich sofort in fortschreitender Entwickelung des Sinnes der von jeher ganz berechtigt darin gefundene Gedanke an die liberalitas Christi nos invitantis ad communionem omnium bonorum, quae per crucem erant parienda. (So Grotius, indem er darauf hinweiset, wie frangere panem im A. T. sei: ejus participes alios facere. Jes. 58, 7. Klagl. 4, 4. und im gleichen Sinn *ἔκλασα εἰς τοὺς πεντακισχιλίους* Marc. 8, 19.) Der Herr „bricht uns das Brot," indem er sich selber dazu hingibt. So spricht diese Ceremonie zuvor schon, ehe er zu sprechen und deuten anhebt, ungefähr dasselbe freundliche *Λάβετε, φάγετε*, welches Luk. 22, 17. durch *διαμερίσατε ἑαυτοῖς* bezeichnet war, jedoch mit dem Unterschiede, daß er das Maaß der getheilten Gabe nicht dem Nehmen anheimgibt. Sein *ἔκλασε* bei diesem Brote kann daher in der letzten, dem Apostel Paulus gegebenen Erzählungsform das wegbleibende *ἐδίδου* oder *ἔδωκεν αὐτοῖς* mit vertreten. Endlich aber lehrt uns dieselbe Form, wie wir hernach sehen werden, in dem verändernden *ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον* die tiefste Symbolik dieses Brechens, welches der Apostel eben so bezeichnend als anhaftende Sitte beim Brote nennt, wie er vornehmlich beim Kelche das Segnen hervorhebt. Allerdings: „das wir brechen" — indem jetzt Einer dem Andern zutheilend an Christi Stelle tritt (nicht nothwendig eine ministrirende Person besonders dazu geheiliget, ausgesondert werden muß); allein das Wegbleiben des Brechens in der lutherischen Kommun-

---

*) Archäologie der Leidensgeschichte S. 56., wofür wir indeß nicht aus Vergleichung der Quellen einstehn können.

nion (wie schon das mit Rückfall in's A. T. katholisirende, ganz unpassende Wort Hostie) wollen wir doch tadeln und beklagen, indem wir jetzt bei der Ceremonie sind. Der frühere konfessionelle Streit darüber betraf in der That nichts ganz Gleichgültiges; mit einigem Unrecht erklärten die Lutheraner die doch schriftgemäß der benedictio und consecratio beizufügende fractio panis für actio mere praeparatoria distributioni inserviens und folgerten: „es sei gleich viel, ob ante administrationem coenae oder in administratione das Brod in gewisse portiones getheilet werde, und ob solches ab ipso ministro ecclesiae oder einem andern Christen geschehe." *) Wogegen dann die Confessio Marchica Johann Sigismunds in Art. 11—13. richtig protestirt und die Bedeutung des nicht zu unterlassenden Brechens behauptet.

Nehmet, esset! So sprach nun der Herr jedenfalls mit dem ersten, deutlichsten Wort, welches unmittelbar aus dem brechenden Darreichen hervorging und sofort die Grundlage bilden sollte für die Erklärung, was er ihnen hiermit zu nehmen und zu essen verordne. Kein Gewicht ist darauf zu legen, daß bei Marc. das *φάγετε* ungewiß bleibt, bei Luk. das *Λάβετε, φάγετε* ganz fehlt, auch bei Paulus fast sicher unächt ist. Denn nach dem ersten Kanon, den wir vorhin stellten, gilt als authentisch, was auch nur Einer sicher hat, und hier ist dies vollends der Apostel Matthäus — oder, wenn man durchaus will, doch die erste, nächste Tradition. **) Die Auslassung für Paulus hat auch gewiß nicht die Absicht, uns diese bei der Feier fast unentbehrlichen Worte, wie sie bis heute sich bewahret (und darum aus der Liturgie auch bei Paulus wieder eingeschoben) haben, wegzunehmen, sondern setzt sie voraus, um desto nachdrücklicher sogleich zum *Τοῦτό ἐστι* und *Τοῦτο*

*) So noch Rudelbach (in seiner Predigtsammlung: Der Herr kommt — zum grünen Donnerstage): „nicht grade, daß wir es bei dem Genuß des Abendmahls brechen sollen, sondern daß überall gebrochenes Brot genommen werden solle." (Als ob man ganze Brote essen könnte! Oder soll das dem Schneiden entgegenstehn?) Offenbar nur, daß ja nicht etwa die Reformirten oder Unirten auch einmal Recht haben. Wie würde man sie der Abweichung von der Schrift, des verletzten Abendmahls anklagen, wenn die Sache sich umgekehrt verhielte! Unbefangener gesteht Kahnis richtig zu: „Das Brechen des Brotes ist die Weihe desselben zu seiner Abendmahlsbestimmung, vollkommen parallel dem Segnen des Bechers."

**) Mit Solchen, die auch das nicht gelten lassen, und dann (wie D. Schulz) dies matthäische *Λάβετε φάγετε* „aus mehr als einem Grund zweifelhaft" finden, können wir uns nicht erst einlassen. Der verborgene Hauptgrund ist wohl die Ahnung, daß schon in diesem ersten Wort das Mysterium dieses Nehmens und Essens deutlich sich ankündigt, vgl. bei Schulz S. 268.

ποιεῖτε zu kommen.*) Uebrigens versteht sich hier viel gewisser als in dem διαμερίσατε ἑαυτοῖς vorhin, daß der Herr selber von Dem, was er, wenn auch nur für künftig, seinen Leib und sein Blut hieß, schon aus Schicklichkeit nicht mit essen und trinken konnte.**)

Man kann und muß wohl zunächst sagen, daß beide Worte sehr natürlich das Brot angehen, also deuten: λάβετε scil. manibus (et ore) — φάγετε scil. ore — und zwar manibus et ore corporis. Wer es so ganz ordinär nimmt, ist mit keiner zwingenden Exegese aus dem Buchstaben weiter zu bringen; allein für irgend willig eingehendes, geistig tieferes Auslegen ist dennoch gewiß, daß ein symbolischer Sinn auch hierin weiter hinaus reichen muß. Bei der Intention, etwas künftig zu Wiederholendes zu verordnen, siehet ja natürlich der Herr in den Zwölfen jetzt alle künftigen Empfänger, denen er also sagen will, daß und wie sie „hinnehmen und essen" sollen. Mehr noch: indem er sofort von diesem Brote sagt, daß es etwas Anderes sei, müssen wir doch sein ganzes Wort in Einheit nehmen, folglich die so freundlich darbietende Aufforderung auch schon auf seinen Leib beziehen. So heißt es: Nehmet und esset, was ich euch hiemit reiche — ihr sollt sogleich erfahren was. Dann fragen wir: Wozu das umständlich Zwiefache, wo für den äußerlichen Sinn Eins von Beidem genug scheint? (Denn daß sie Jeder sein κλάσμα zuvor in die Hand nehmen sollen, ehe sie es mit dem Munde essen, bloß das noch ausdrücklich zu verordnen, ist doch gar zu sonderbar, einem Mysterium, bei dem solche Aeußerlichkeiten an sich jedenfalls gleichgültig sind, unangemessen; obgleich der Streit über den Ritus auch das premirt hat.) Im tieferen Sinn aber gewinnt eben dies Zwiefache seine Bedeutung. Wie denn? wird man fragen, und die Antwort kann wirklich auch für's Erste zwiefach lauten. Entweder, wie man gesagt hat, deutet sich im Λάβετε voraus der modus spiritualis an für jene durch das Φάγετε bezeugte participatio corporis Christi, quae ore fit, also der Sinn für die Zukunft: Nehmet im Glauben an und hin, was Ich euch reiche, so sollt und werdet ihr nicht bloß dies Brot, sondern meinen Leib essen, werdet ihn empfangen, wie ihr das Brot esset.***) Oder auch

*) Wir möchten uns also nicht grade darüber ausdrücken wie Kahnis (v. Abendm. S. 23.) — welcher das Nehmen und Essen hier fast nicht zum „Wesentlichen" zu rechnen scheint!

**) Obgleich seltsamer Weise nicht wenige Kirchenväter das meinen, wie Chrysostomus: τὸ ἑαυτοῦ αἷμα καὶ αὐτὸς ἔπιε. Schultheß will es gar aus Matth. 26, 29. abnehmen, und sagt: es gehöre zur Anmuth der Handlung, daß er bei dem Mahl der Liebe auch selbst prägustirte und propinirte.

***) Krummacher (der einmal sehr trefflich, klar und gründlich, seine sonstige brillante Manier mit erfreulicher Einfalt vertauschend, vom Abendmahl ächt unionsmäßig gepredigt hat) sagt sehr wahr: In dem Nehmet liegt ein Auf-

umgekehrt: *λαμβάνειν ἄρτον* wäre das Aeußerliche dabei (wie *μεταλαμβάνειν τροφῆς* Apostg. 2, 46. oder *λαβὼν ἄρτον* Apostg. 27, 35. — nach Letzterem hier unser *λαμβάνειν* das Korrelat zum ersten *Λαβὼν* Jesu), aber mit *φάγετε* folgte nun das eigentlichere, mystische Essen — also der Sinn: Empfanget mit Hand und Mund jetzo dies Brot, esset aber etwas Anderes, meinen Leib! Man sieht leicht, daß hier die mitgebrachte Ansicht Freiheit hat, sich über die Deutung zu entscheiden, und daß hier schon Calvin und Luther Gelegenheit haben aus einander zu gehen; ja man kann vorab sagen, daß der Eine dem *λαμβάνειν* als spirituale, der Andere dem *φαγεῖν* als orale den Hauptton gibt. Wir neigen uns natürlich wegen der Beziehung auf Joh. 6., wo der Herr selbst grade das Essen so stark accentuirt hatte, dahin, ihn hier eben so reden zu lassen: Esset hiermit *ἀληθῶς*, nehmet ganz als Nahrung in euch auf meinen Leib! Und insofern dies „Essen" mit dem Essen des Brotes zusammenfällt, hier jedenfalls deßhalb zugleich so genannt wird, wäre dann das „Nehmen" ganz einerlei damit, Beides ginge, wie äußerlich auf das Brot, so symbolisch oder innerlich auf den Leib? Allerdings meinen wir, diese Zusammenfassung sei das Dritte, was nach jener zwiefachen, zweifelhaften Unterscheidung vorhin übrig bleibt, und allein das Rechte, Gewisse, wie schon der Mangel eines *καί* dazwischen uns anzudeuten scheint.*) Wiederum aber, wozu dann die Emphasis des zwiefachen Ausdruckes? Eben als Emphasis des anbietenden Imperativs, welcher zugleich ein Entsprechendes von uns voraussetzt, damit das Nehmen und Essen zu Stande komme, sogar buchstäblich dies Empfangen und Genießen unserem Willen zuweiset und anheimgibt, hat uns dies Doppelwort voran seine wahre, tiefe Bedeutung, und wir meinen, daß dieser Sinn, Alles dabei erwogen, der exegetisch immer noch beweisbarste sei. Denn freilich: ein Mensch kann nichts nehmen, es werde ihm denn gegeben vom Himmel — aber auch eben so gewiß: nichts kann vom Himmel gegeben werden, der Mensch nehme es denn. Was wir also meinen, stimmt mit Olshausen's nur zu wenig entwickelter, begründeter Deutung: „in diesen Worten (*λάβετε, φάγετε, πίετε*) spricht sich die Receptivität von Seiten der Jünger, welche

---

ruf, in dem Esset zugleich eine Verheißung. Das Nehmet wendet sich nicht bloß an die Hand, sondern viel mehr noch an das Herz. Es fordert Empfänglichkeit und Aneignung im lebendigen Glauben.

*) Nur daß hiebei wohl zu bemerken bleibt, was z. B. Buddeus (damit wir auch einmal in den Kirchenstreit vorgreifen) im Namen seiner Kirche zugesteht: Probe discrimen inter manducationem oralem et naturalem tenendum est. Etsi enim oralem manducationem adseramus atque propugnemus, naturalem tamen non admittimus.

die Gemeine repräsentiren, aus. Christus ist der Spendende, geistlichen Hunger und Durst mit sich selber Stillende." Schließlich entscheidend: hier haben wir wirklich aus des Herrn Munde, sobald wir sein Wort wahrhaft verständig fassen, die von der Solida declaratio nur blödsichtig vermißte Erklärung der Bedingung: si credideritis.*) Denn kommt das Hinnehmen (wie die liturgische Sprache bei uns mit Recht das einfache Wort der deutschen Bibel verstärkt hat) unsrer Entscheidung zu, so ist es doch gewiß als ein geistliches, wie immer, durch den Glauben vermittelt. Ob auch Seine Liebe und Macht in diesem allerfreundlichsten und zugleich allerwunderbarsten Worte spricht: Hier bin Ich — nehmet Mich — esset und trinket Mich — ja wohl das allerfreundlichste Nehmet, das allerwunderbarste Esset — so bleibt es doch hier wie in der ganzen Schrift und in der ganzen Heilsordnung bei einem nicht zwingenden, Nichts aufdrängenden Imperativ. Dies übersehend hat man aus dem Central-Mysterium das widernatürliche Horrendum gemacht: Ihr werdet, sollt und müßt mich essen, nolentes, volentes!

So viel über das darreichende Wort, schon im vorausgenommenen Zusammenhange des Ganzen; wir wenden uns weiter zum erklärenden, in dem sich das Geheimniß eben so hell aufthut als dunkel alsbald wieder verschließt: **Das ist mein Leib.**

Das ist —! Und zwar wiederum, daß wir Schritt vor Schritt gehen, zuerst das Wörtlein **Das,** *Τοῦτο.* Bekannt ist, wie Luther darauf gepocht hat und ziemlich eben so sehr als auf das *ἐστί*, und

*) Ed. Rechenb. p. 732. Quia Christus non dixit: si credideritis, aut digni fueritis, tum in coena sacra corpus et sanguinem meum praesentia habebitis; sed potius ait: Accipite, edite ac bibite! Als ob nicht grade dies Letztere jenen ersteren Sinn haben müßte, sobald man nicht höchst inkonsequent bei diesen Worten das Aeußerliche vom Innerlichen losreißen will, um damit die falsche Einheit hartnäckig zu behaupten. Wenn es weiter heißt: Verba Christi hoc volunt: sive dignus, sive indignus sis, habes hic in coena Christi corpus et sanguinem — so ist das eben die (hernach zu richtende) Uebertreibung: Magst du mit oder ohne Glauben sein, wenn du nur mit dem Munde hier das Brot issest und den Wein trinkest, so hast und empfängst du mich, meines Todes und Lebens Gemeinschaft, meine verklärte Leiblichkeit damit!! Also nach Joh. 6. auch ohne Glauben — zum ewigen Leben! Guericke freilich meint wieder getrost, als ob er sonnenklar im Recht wäre: der Herr hätte doch nothwendig sonst sagen müssen: Glaubet! anstatt: Nehmet! — um dem Judas die Meinung zu benehmen, als empfange auch er den Leib des Herrn!! Aber wir fragen wohl dagegen mit ganz anderm Recht, viel hellerm Grund aus dem Buchstaben: Also war hier auch für Judas gültig: *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* — denn mit welchem Rechte reißt man wiederum dies los vom *Τοῦτό ἐστι* —? Und wäre Judas (einmal zugestanden) nicht dabei gewesen: wer hält denn jetzt die Judasse von den Kommunionen zurück?

großentheils nicht mit Unrecht, denn es gehört wesentlich dazu. Verzeihlich war zum Anfange des ganzen Streites der Zorn und Spott des Mannes, als Karlstadt (wie vor ihm schon manche Katharer) gleich dies erste Wörtlein verdrehen wollte zur Vernichtung des ganzen Sakramentes. Zorn- und spottwerthe Verdrehung war es wirklich: Christus habe bei diesem τοῦτο mit den Fingern auf seinen Leib gedeutet, denn σῶμα sei Neutrum, aber mit dem ἄρτος als Masculinum habe dies τοῦτο gar nichts zu schaffen. Richtig wies Luther zunächst schon darauf hin, daß man in allen Sprachen das Neutrum brauche, wenn man mit einem „Das ist" auf ein Ding hindeute, das vor uns ist, etwas von ihm aussagen wolle. Schlagender noch bewies er die rechte Beziehung aus der Parallele mit dem Kelche. „Sag mir doch, lieber Peter, worauf deutet das andre Tuto, das bald hernach folgt? Sag an, so das Tuto ja soll und muß auf Christum deuten, und deutet doch hie im Text ausgedrückt auf den Kelch (τοῦτο τὸ ποτήριον), ob euer Glaube Christi Blut oder Christum selbst vor einen Kelch halte oder nenne." Lächerlich machte er mit vollem Rechte diese Willkühr, die noch gar hoch einherfuhr. „Also hätte Christus hie müssen sagen: Nehmet hin, esset, denn ich sage euch, daß hie sitzt mein Leib, der für euch gegeben wird; sonst wäre es eitel Spott und sophistisch gewesen. Als wenn Einer dem Andern einen Trunk reicht und spräche: Nehmet hin, trinkt, hie sitz ich Hans mit den rothen Hosen. Oder also: Nehmet hin, trinkt, der Türk hat den Soldan geschlagen."*)

Ist irgend etwas hier gewiß, so ist's die nüchterne, nicht über den klaren Buchstaben hinausgreifende, darum auch klassisch gewordene Deutung Bengel's: hoc quod vos sumere jubeo — auch darin besonnen, daß sie lieber nicht einmal voll ausspricht, was doch der Text an die Hand gibt: sumere ac edere.**) Zwar hat grade dies Guericke getadelt an ihr, indem er mit Hengstenberg's fast lutherischer Billigung dieser Bengel'schen Formel noch nicht zufrieden ist, sondern

*) Karlstadt führte wohl als Analogie an: wie: „Du bist Petrus" — „und auf diesen Felsen" (nehmlich Mich) eben so aus einander ginge, wie leider die Gegner exegesirten. Aber diese Exegese gegen den Papst war gleich falsch und sollte sich von Karlstadt beschämen lassen — anstatt daß hernach der gute Löscher den Griff in so schwieriges Beispiel sonderlich für des Teufels Eingebung erklärte.

**) Wie die lutherischen Dogmatiker vollends dies allein behalten: hoc, quod edere vos volo — hoc, quod vos bibere volo. Sie haben auch Recht, aber es gilt nun erst das Verständniß, was für ein Essen und Trinken gemeint sei neben und nach dem Nehmen. Luther gegen Karlstadt schon: „es vermags kein Mensch aus Art der Sprachen anders verstehen, denn daß sein Leib sei, das er darreicht und essen heißt; oder müssen hinfürder zulassen, daß Niemand gewiß sei, was Einer mit dem Andern redet."

eben verlangt, bestimmter und schärfer (d. h. lutherisch exklusiver) hätte Bengel sagen sollen: quod vos sumere et comedere jubeo.*) Aber wir machen gegen den hierunter steckenden Gedanken aufmerksam darauf, daß es doch anderseits nicht ohne Grund sein kann, warum der Herr nicht in der gewiß erwünschtesten Bestimmtheit und Schärfe spricht: οὗτος ὁ ἄρτος. Damit hat er wahrlich nicht bloß weise gegen Mißverstand geredet, grade wie er das andere Τοῦτο hernach authentisch erklärt — nicht mit: dieser Wein — sondern: dieser Kelch, wovon wir dort mehr sagen werden; sondern er hat nicht gesagt, was überhaupt nicht gesagt werden kann mit irgend einem Sinn und Verstand. Seine Rede gehet mit gemessenster Einfalt auf der haarscharfen Gränze hindurch, wo Irdisches und Himmlisches kongruent, symbolisch und real einig, dennoch aber nicht (was unmöglich) identisch werden.**)

Wie nun also mit dem Wörtlein Ist, diesem ΕΣΤΙ, dem vielumstrittenen? Zunächst ist gegen die Buchstäbler in der That wahrscheinlich, daß es in der Grundsprache, wo Subjekt und Prädikat ohne Ausdruck der Kopula verbunden werden, gar nicht vorhanden war. Scheibel findet wohl dagegen wahrscheinlich, daß ihm ein emphatisches וְזֶה הוּא sogar eher ein bloßes הוּא entspreche; doch hat v. Meyer in der Recension seines Buches***) das Richtige darüber gesagt: die angeführten Beispiele hätten alle nur וְהוּא im A. T. sei die Zusammenstellung זֶה הוּא nicht gewöhnlich, auch sei זֶה mehr demonstrativ, הוּא mehr zeitwörtlich (die bloße Kopula vertretend); jedenfalls „werde bei den Einsetzungsworten nichts vermißt, wenn הוּא hinwegbleibe; es sei von keinem wesentlichen Einfluß auf ihre Buchstäblichkeit oder Bildlichkeit, und es bedürfe zu jener keines emphatischen Ausdrucks.“ Bei so bewandter Sache, da dies ἐστί entweder gar nicht vom Herrn gesprochen ist, oder doch zwischen kopulativem und substantivem Sinne völlig ungewiß schwankt, darf sich die Exegese durchaus nicht darauf insonderheit werfen, sondern muß aus dem Satze selbst mit Subjekt und Prädikat den Sinn ermitteln. Das Subjekt ist das Darge-

*) Der Calvinismus Unionsvehikel und Kirchenkrücke? S. 31.

**) Freilich ein Rodatz gegen Ströbel kann meinen: im Fall der Herr wirklich gesagt hätte die contradictio in adjecto: dies Brot ist mein Leib — müßten wir ja doch unsre ratio humana beugen unter die ratio divina. Bei solchem Glauben hört aber alles Denken auf nicht nur, man sähe dann überhaupt nicht ein, warum der Herr etwas redet, sagt, spricht an uns! Warum er sich unserer, für uns denkbare Gedanken enthaltenden Sprache bedient hat!

***) Jahrb. der Theol. 1824. Febr. Oder in den gesammelten Kritischen Kränzen, S. 306.

reichte,*) welches genommen und gegessen werden soll, weder der darreichende Herr selbst, noch gar (wie Zwingli von Thomas und Scotus anführt) — vos, qui hoc convivio interestis! Das Prädikat aber folgt sehr deutlich.

Mein Leib. Hier ist cardo rei. Wenn der Herr bei diesem Brotreichen mit „Nehmet, esset!" von seinem Leibe, d. h. von sich selbst leibhaftig, wie er vor ihnen leibte und lebte, sprach — das sei der Ausgangspunkt unserer Betrachtung — nun so wies er damit zunächst bei diesem Abschiedsmahle zurück auf seine ganze bisherige irdische Gemeinschaft mit ihnen, in welcher sie seinen Leib vor sich und nahe bei sich hatten, aber auch voraus auf eine künftige Gemeinschaft, wo sie ihn wieder haben, dennoch behalten sollten, wie er vielfach davon geredet. Und sogleich mehr als das, denn jetzt gilt es sofort den Zusammenhang dieser feierlichen Formel mit dem Pascharitus, wovon oben schon die Rede war. Gewiß wenigstens, wenn wir zurück übersetzen wollen, hat er nicht בְּשָׂרִי gesagt, denn dann stände griechisch auch *σάρξ μου* — eben so unwahrscheinlich גְּוִיָּה oder gar גֵּוָה gebraucht.**) Also höchstwahrscheinlich גּוּפִי oder גּוּפִי שֶׁלִּי (nach der Emphasis des voranstehenden *μοῦ* bei Paulus), wie man vom גּוּף des פֶּסַח sprach. Daraus folgt aber mit nichten etwa, daß er nur bildlich repräsentativ rede, wie und weil in der alttestamentlichen Formel es von dem Lamme hies: Dies ist das Pascha oder der Körper des Pascha.***) Vielmehr modificirt sich durch die typische Beziehung der Sinn des *τοῦτο* sogleich dahin, daß es zugleich heißen muß: was ich euch jetzt reiche, d. h. was ich euch hiermit für die Zukunft (anstatt des Lammes) zu genießen verordne und stifte. Bengel richtig noch vor den oben erwähnten Worten: hoc, id opponitur umbris veteribus, q. d. habetis me ipsum. Man kann daher wohl zur Erläuterung dieses Sinnes den Satz insoweit umkehren, als darin wirklich mit liegt: Mein Leib, Ich

---

*) Nicht das Brot als Brot, denn daß zwei existente Dinge mittelst der Copula identificirt würden, kommt im Bereiche der Logik nicht vor — darin hat Ebrard Recht, eben so Ströbel gegen Rodatz in der Lutherischen Zeitschrift 1848, IV. S. 748 ff.

**) Dafür verweisen wir zustimmend auf Scheibel S. 158—160. Für die Bedeutung Körper (nicht Rücken) ist גֵּוָה gar zu selten; das eher zu vermuthende גְּוִיָּה ist zu zweideutig, ja vielleicht unanständig. Wegen נְבֵלָה, das nur cadaver anzeigt, noch dazu im schlechten Sinne (wie unser Aas) hätte sich Scheibel nicht erst zu bemühen gehabt.

***) In welchem beharrlichen Urgiren der Analogie mit פסח הוא ליהוה bei Ebrard nach Zwingli der Grundfehler liegt: die Realität des neutestamentlichen Sakramentes im Gegensatze zur alttestamentlichen Handlung zu verkennen. Der aushelfende Traum möchte doch kaum göttliche Erleuchtung gewesen sein.

selbst bin euer Osterlamm — allein sehr falsch, abermals durch die Analogie mit den Kelchesworten widerlegt ist es, wenn man damit zufahren und behaupten wollte, der Herr selbst habe seinen Spruch *bloß* in solcher *Umkehrung des Subjektes und Prädikates* gemeint und gesprochen.*)

Desgleichen abweisen muß unbefangene Betrachtung sofort eine für andern Sinn gemachte gleiche Umkehrung des Satzes, mit welcher einst die Schwärmer *Schwenkfeld* und *Krautwald* vorangingen. Man müsse, so hieß es, die Worte *rücklings* verstehen: Mein Fleisch ist wahrhaftig ein Brot oder eine Speise — mein Leib *ist das, was ich euch hier gebe*, nehmlich *ein* wahres Brot, und mein Blut ein wahrer Trank. So habe Christus nichts Andres *lehren* wollen, als was sein Leib und Blut nach seinem Tode sein würde, nehmlich unsre Speise und Trank; also *versichere* oder *wiederhole* er bloß (mit anschaulich bei Gelegenheit begleitendem Symbol) was er schon Joh. 6. erklärt habe. Da wird aus dem *τοῦτο* ein *τοιοῦτο*,**) und zwar als Prädikat, dazu mit sogenanntem geistlichem Sinne, und diese Auslegung seiner Worte soll der Herr Christus selber gelehret haben! (Wie zu lesen stehet in dem Schwenkfeldischen Katechismus von *Werner*, welchen *Arnolds* Kirchen- und Ketzerhistorie II. Th., XVI. Buch, 20. Kap. mittheilt.) Aber der natürliche Sprachsinn empört sich gegen solche Rede, das *τοῦτο τὸ ποτήριον* hernach schlägt es vollends weg, und wir stehen vielmehr staunend, forschend, Verständniß demüthig suchend vor der unleugbaren Thatsache, daß eben derselbe Herr, welcher freilich *einst* sprach: Mein Leib oder Fleisch ist eine Speise — jetzt es umkehret und mit einem dargereichten Brote zeugt: *Dies* (was ihr hier nehmet und esset) ist mein Leib!

---

*) *Schleiermacher* (in seinen Vorlesungen) that das zwar nicht der grammatischen Form, aber der Sache nach durch die künstelnde Wendung: *Dies* Brot, nicht das Lamm *ist* — hinfort *das Pascha*, welches ich euch stifte, *mein* „פסח" — worin dann ebenfalls die Umformung zu etwas Neuem *symbolisirt* sein sollte! So weiland schon *Thieß*; am frivolsten aber H. *Stephani*: Jesus erkläre Brot und Wein für die Symbole des Neuen Bundes anstatt des Fleisches und Blutes der Opferthiere. Was *Ebrard* einen neuen Küchenzettel nennt. *Aehnlich* aber er selbst noch in seiner Kritik der evang. Geschichte, wo er für den nächsten ursprünglichen Sinn offenbar diesen erklärte: „Dies ungesäuerte Brot des Passah (Prädikat!) ist *mein Leib* (Subjekt!), der für euch gebrochen *werden soll*, d. h. mein für euch gebrochener Leib ist das wahre פֶּסַח — *Ich bin das wahre Verschonungsopfer*." Das hat er indeß hernach selbst zurückgenommen.

**) Wie *Sturm* in seinem „Mathematischen Beweis, daß die Worte der Einsetzung nie recht übersetzt worden" erneuerte.

Daß er übrigens ein Vorhandensein und Empfangenwerden seines Leibes behauptet für die Gegenwart oder verheißt für die Zukunft (wovon bald mehr), nur nachdem er ein λάβετε φάγετε vorangeschickt, daß also jedenfalls das τοῦτό ἐστι (sein Sinn sei nun welcher er sei) nur innerhalb der Schranken, unter der gewiesenen Bedingung des Genießens Wahrheit erlangt: das sei als eine sehr geläufige Bemerkung, damit wir nichts versäumen, jetzt ebenfalls von uns vorauf gesagt. Nicht etwa zuerst lautet es: Dies ist mein Leib — nehmet und esset; sondern erst, wo das Nehmen und Essen geschiehet, kommt auch das wunderbare „Das ist" in seine Kraft. Wobei nach dem Vorigen gleich zu denken frei bleibt: nur wo der Glaube wahrhaft, zugleich innerlich, geistlich nimmt und ißt. Wenn die Papisten thun, als wäre gesagt vom Herrn: Sehet es an, zeiget und traget es herum, betet es an — so hat ihnen tausendfach die Stimme der Wahrheit, leider noch immer umsonst für Viele, bewiesen, was z. B. der Konvertit Henhöfer in seinem Glaubensbekenntniß einmal treffend ausdrückte: „Jesus kann nach aller Erfahrung unmöglich diesen Tabernakels-Christus und seine Verehrung gewollt haben, denn er wäre sonst mit sich selbst im Widerspruch, hätte sein eigen Reich zerstört und mit der einen Hand niedergerissen, was er mit der andern erbaut hat oder erbauen wollte." Das N. T. kennt keine Stiftung magischen Spektakels zum Anstaunen auf der einen, kein Handthieren mit leeren Symbolen auf der andern Seite. Es will nicht, wie die papistische Kirche, die sich im Mittelalter vollendete, „den Blick von dem Heiland im Himmel ablenken auf den Frohnleichnam in der Hand des Priesters." Fest und gewiß bleibet der Sinn: „Da habt ihr meinen Leib" — den ich euch hiermit zu nehmen und essen reiche, verordne, stifte. Aber dies „da habt ihr" bleibt eben so fern von einem in der Hand und auf dem Tische vor sich Haben eines Verwandlungswunders, als von jenem faden: „Sehet da meinen Leib" (in einem sehr passenden Bilde!) — wie noch weiland Stolz übersetzt hat. Nicht zum Zeigen, Herumtragen, Anbeten — eben so wenig zum bloßen Forschen, Spekuliren und Dogmatisiren darüber vermacht uns der Herr seinen Leib und Blut, sondern eben zum Essen und Trinken. So spricht auch Luthers Katechismus voran.

Leib sagt jetzt der Herr, und nicht Fleisch, wie damals in Kapernaum. Dort sprach er διδάσκων (Joh. 6, 59.) für die erste Grundlage der Lehre und des Zeugnisses geflissentlich so, daß er die Substantialität des Fleisches wie des Blutes durch den starken Ausdruck hervorheben mußte; hier dagegen ist das vorausgesetzt und es gilt nun die wirkliche Darreichung, darum nimmt er im Ausdruck eine zwiefache Rücksicht: auf die Einheit des in sich Zusammengehörigen, auf die zu gleicher Einheit mit Ihm und unter einander führende Gemeinschaft

oder Theilhaftigkeit seines ganzen Leibes.*) Das Eine bezieht sich auf Ihn selbst, das Andre auf uns. Für das Eine berufen wir uns bloß ohne Weitläufigkeit auf die wohlbekannte, zuweilen dann im bildlichen Ausdruck allein geltende Bedeutung von *σῶμα* (wie sehr natürlich von Leib in allen Sprachen): ein Ganzes, ein in sich verbundener und geschlossener Organismus; für das Andre dürfen wir auch nur daran erinnern, wie die Gemeinde Christi sein „Leib" wird und heißt. Der Apostel Paulus gibt selber 1 Kor. 10, 17. durch den heil. Geist diese Deutung, welche das Wort Leib urgirt und zugleich in seiner Ganzheit der Gemeinde zuspricht. Etwas abweichend hievon und insofern wirklich falsch äußert sich Olshausen: es sei nur der Zusatz *διδόμενον*, *κλώμενον*, wodurch der Ausdruck *σῶμα* gebieterisch erfordert worden. „Der Erlöser verglich also den ganzen Kuchen, den er zerbrach, mit seinem Leibe; nicht aber reichte er Jedem das *σῶμα*, sondern wie einen Theil des Kuchens, so einen Theil des *σῶμα*, d. i. *σάρξ*. Dem Sinne nach hätte demnach eben so gut *σάρξ* stehen können, nur wegen der symbolischen Beziehung auf den Tod wählte Jesus *σῶμα*." Hier bestreiten wir das Nicht aber und das Nur, d. h. die dem Vollsinn des Symboles und Mysteriums nicht entsprechende Einseitigkeit der Beziehung. Denn so gewiß freilich einerseits das vom Einzelnen empfangene *κλάσμα* seinen besondern Antheil an der Gnade und Gabe Christi darstellt, eben so gewiß lebt doch in anderem, gleich wahren Sinne Christus ganz in Jedem, der mit ihm durch solche Theilhaftigkeit verbunden ist.**) Sogar auch Joh. 6. bezog sich *σάρξ* nicht sowohl auf particulas quasdam a singulis edendas, als auf die Substanz des verklärten Fleisches des Menschensohns im Ganzen, in der Zusammenfassung. Hier wiederum gehört doch zum *σῶμα* durchaus das *φάγετε* für die Einzelnen, und wenn Schultheß (dem Wort ins Angesicht) darauf pocht, *σῶμα* sei nie und nirgend Objekt des Essens — so vergißt er bloß muthwillig schon, daß hier freilich von einem Essen einzig in seiner Art sichs handelt. Das Eine Brot stellt sich sofort als der Eine Leib in den Vielen, welche davon empfangen, wieder her,***) und das *μετέχειν* jedes Einzelnen ist und bleibt ein *μετέχειν ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου*. So weit mit dem Apostel richtig;

---

*) Delitzsch: um dem Mißverstande zu wehren, als ob er uns sein Fleisch theilweise darreiche.

**) Bei Olshausen hängt seine Rede zusammen mit der noch bedenklichern Erklärung: „daß nach seiner Ueberzeugung nicht der ganze Christus, und zwar der am Kreuz Gestorbene, im Abendmahl genossen wird, sondern eine Wirkung von ihm, und zwar von dem verklärten Erlöser." S. 398.

***) Dies ist die wahre reduplicatio multiplicativa, nicht was die Scholastik mechanisch so genannt hat!

wollen wir aber noch tiefer ins Bild gehen wider den Ritus und über das Gebiet der in ihm gegebenen Vergleichung hinaus, so gehen wir irre und gerathen ins Spielen, das sich hier am wenigsten ziemt. Die Vergleichung erstreckt sich vorwärts auf das Brechen des in seiner Einheit und Ganzheit vorausgesetzten, vorhandenen, auch sofort als ein gebrochenes und vertheiltes τοῦτο doch wieder in Ganzheit zusammengefaßten Brotes; rückwärts dagegen in die Weise, wie es Ein Brot geworden, dürfen wir nicht schreiten.*)

Eben so wenig dürfen wir den mitbefaßten Sinn, wonach der Leib des Brotes die in Christo zusammengefaßte Gemeinde bezeichnet, für den einzigen erklären, etwa: Dies Brechen, Geben, Nehmen und Essen, dieser ganze Vorgang enthält und gestaltet meinen Leib, das ist oder wird meine Gemeinde! Bei diesem ὕστερον ohne πρότερον — wo bliebe dann das unmittelbar sich anschließende: für euch gegeben? Corpus aeque proprie explicandum atque sanguis, dabei bleibt's; folglich weder σῶμα τῆς ἐκκλησίας (Schultheß dann gar: moralischer, geselliger Körper oder Verein!) noch Oekolampad's (nach Tertullian gemißbrauchtes) figura corporis mei. Folglich nur Thorheit, zu behaupten: „daß σῶμα in keinem Falle Fleisch bedeuten, noch dem σάρξ gleichgestellt werden könne" — muthwillige Thorheit, dies zu behaupten grade für diesen Fall, wo hier αἷμα und Joh. 6. σὰρξ καὶ αἷμα entspricht!

Der für euch gegeben wird. So zuerst bei Lukas nach gewiß ächter Tradition, während bei Matthäus und Marcus (wie man mit gutem Rechte gesagt hat) die Auslassung dieses allerdings höchst wesentlich erscheinenden Beisatzes doch nur eine scheinbare ist: weil die im brechenden Tode geschehende Hingabe des Leibes wirklich schon in dem τοῦτο τὸ σῶμά μου mitverstanden werden kann und muß — auch die Parallele des ἐκχυνόμενον dies hinreichend befestigt. Nichts desto weniger hat der Herr gegen allen Mißverstand noch deutlicher geredet und uns zuerst bei der Stiftung das διδόμενον, dann sogar bei der deutenden Bestätigung das κλώμενον gegeben. Will man sich, gar

*) Damit ist abgewiesen jene Deutung bei Chrys., Aug., ja schon in der Liturgie der Const. ap., welche Marheineke erneuerte: das Brot sei aus vielen Körnern, die zermalmt wurden (etwa nach dem Märtyrerworte des Ignatius), zusammengesetzt, wie der Wein aus vielen Trauben und Beeren gepreßt. Das würde ja weiter verfolgt nur auf einen erst in und aus der Gemeinde entstehenden Leib Christi führen, anstatt des für uns und in uns gegebenen, der nie eigentlich aus einer Vielheit gekommen. Folglich am Ende wieder zusammenfallen mit Zwingli's Auslegung von 1 Kor. 10, 16., welche dem Apostel in den Mund legt: Non ajo poculum esse sanguinem seu panem esse corpus Christi, sed nos omnes, unius et panis et calicis participes, sanguinem esse et corpus Christi!

zu schwerhörig für die einfache Gewißheit der geheimnißvollen Rede, grade durch das κλώμενον wieder verleiten lassen, auch das διδόμενον mehr auf τοῦτο als auf σῶμα zu beziehen, also zu folgern, daß nicht eigentlich scil. εἰς θάνατον dazu gehöre,*) was gewinnt man am Ende damit? Die unmittelbare, klare Rede vom Leibe, die doch sehr nahe lag, verliert man, um hernach zu bekennen: daß Beides (τοῦτο τὸ διδόμενον oder τὸ σῶμα τὸ διδόμενον) im Grunde wieder eins wird, weil das Gegeben und Ausgegossen vom Brot und Wein (Kelch) doch nur gesagt ist, insofern sie Leib und Blut Christi sind oder darstellen.

Also der Leib wird gegeben, d. h. hingegeben in den Tod: wofür wir uns jetzt Kürze halber (wenn's überhaupt noch einem Leser nöthig wäre) auf das bei dem δώσω Joh. 6, 51. Gesagte berufen — schon dies Citat an sich ist entscheidend. Jetzt war das dortige Futurum so nahe gekommen, die Nacht des Verrathes, der Todesangst, des Todesurtheils hatte ja schon begonnen, so daß, was unmittelbar bevorstand, als gegenwärtig bezeichnet werden konnte. Dem gemäß erklärt besser, als durch die alte enallage temporis, jetzt Winer: „der (das) im Begriff ist dahingegeben (vergossen) zu werden.“ Diese Bezeichnung anstatt eines hier ganz angemessenen Futuri war aber auch nothwendig: für den historischen Moment der Einsetzung als stärkste Versicherung, für die künftige Feier als zu wiederholende Vergegenwärtigung. Wie sehr bis auf den letzten Augenblick die Jünger sich in den angekündigten Tod ihres Herrn nicht zu finden vermochten, ist bekannt:**) darum jetzt die stärkste, jeden Zweifel wenigstens für den heiligen Augenblick niederhaltende Versicherung dieses Todes im Präsens, dazu die Erklärung über seine sühnende Bedeutung und Kraft. (Aber nicht die „erste und einzige“ Eröffnung hierüber, wie Ebrard will, denn siehe doch Joh. 6, 51. 10, 12. Matth. 20, 28.) Ferner aber, indem der Herr ja die Formel, wirklich so zu sagen das Formular aussprechen will für die künftige Feier, kann er vom dann Vergangenen dennoch durchaus nicht anders als in der Gegenwart reden. Denn schon Symbol muß vergegenwärtigen, im die Frucht und

*) Man sagt dann: sei es doch bei τοῦτο τὸ ποτήριον eben so, das Dargereichte bleibe beidemal das Subjekt des ganzen Satzes, grade bei Lukas gehe ja τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον auch auf den Kelch, folglich διδόμενον parallel auf das Brot. Wir werden aber sehen, daß dem keinesweges also ist, und haben uns dawider zunächst an das αἷμα ἐκχυνόμενον bei Matth. und Marc. zu halten.

**) „Es konnte, wenn der Herr davon sprach, nur der Zweifel daran ihren Muth aufrecht erhalten.“ So Sincerus Bibliophilus (von der Höllenfahrt, S. 39.) — und wir möchten fast zugestehen, das sei nicht zu stark ausgedrückt.

Wirkung austheilenden Sakramente vollends hebt sich der geschichtliche Zeitunterschied auf, wie Luther in einer (auch von Petersen angeführten) Stelle sagt vom Blute, was grade so vom Leibe gilt: „Wenn man nun das Geschicht ansiehet, damit er die Vergebung der Sünden erworben hat, so war es am Abendmahl nicht geschehen; nun aber ist's geschehen und vergangen. Wenn man aber die Austheilung der Vergebung ansiehet, so ist keine Zeit da, sondern ist von Anfang der Welt geschehen.*) Weil nun Allen, die noch Sünde haben, die zu vergeben sind, der Leib und Blut Christi noth ist, so ist's noch immer wahr, daß er für sie gegeben wird. Denn wiewohl die Geschicht geschehen ist, so lange aber es mir nicht zugetheilet wird, ist's gleich, als wäre es für mich noch nicht geschehen." Diese ideale Vergegenwärtigung der Geschichte, welche das διδόμενον und ἐκχυνόμενον enthält, erweist sich als eine reale. Darin begründet sich auch der Doppelsinn des διδ. und ἐκχ. zugleich für den jetzigen Empfang, in welchen sich Ebrard gar nicht finden kann.

Die Jünger nun, so stark auch dies Präsens einschlagen mochte bei ihnen, konnten doch für das τοῦτό ἐστι ganz unmöglich an seinen Leib, so wie er zugleich noch lebendig vor ihnen saß, denken; wohl aber konnten und mußten sie sich erinnern seiner Joh. 6. gestellten Forderung und Verheißung. Wir folgern daraus mit Nothwendigkeit, daß auch hier der wirkliche Genuß des Leibes und Blutes noch zukünftig war, erst eintreten konnte und sollte zu der Zeit, welche Joh. 6, 62. 63. dafür bestimmt. Etwas reden, was die Jünger durchaus gar nicht verstehen konnten, vielmehr auch für sie schon etwas meinen, ihnen schon etwas reichen, womit ihr ganzes Denken in Widerspruch stehen mußte — das kann der Herr unmöglich gewollt haben. Also man hüte sich vor den zwei Abwegen rechts und links: entweder zu behaupten, daß auch bei dieser Stiftung die Jünger schon wirklich Christi Leib und Blut gegessen und getrunken hätten**) — oder, weil das undenkbar, eben

*) Setze dazu: und geschiehet fort bis ans Ende der Tage.

**) Höchst unklar und inkonsequent, ihrem eigenen Dogma von der himmlisch-verklärten Beschaffenheit und Allgegenwart der Leiblichkeit Christi zum Schaden, denken sich dies die meisten Lutheraner, so daß man sich nicht genug über die Kraft eines dunklen Glaubens verwundern mag. Christus — „war damals schon verhüllt verklärt:" damit ist man geschwind fertig, und auch Olshausen spricht so von der sich allmählig vollendenden Verklärung. Zinzendorf redete vollends thöricht: „da Er das Brot in seine vom Angstschweiß ganz feuchte Hände genommen, zu einer Zeit, da ihn die entsetzliche Todesangst angewandelt, die sein Geblüt in allen Adern kochen und ihn über den ganzen Leib schwitzen und zittern und beben gemacht, so daß es eine wahre Einteigung seines Leichnams (?) ins Brot genannt werden konnte!!" Naturelle Reflexionen, Beilage S. 60. Eher läßt sich denken und soll auch von uns

hiemit den nachherigen wirklichen Genuß als wider den ersten Sinn des Wortes gehend zu leugnen. Das Erste wird, wie durch alles tiefere Eingehen in die Sache selbst, so schon durch den Buchstaben widerlegt, indem sie doch auf allen Fall nicht σῶμα διδόμενον und αἷμα ἐκχυνόμενον empfangen konnten, so lange der Herr lebendigen Leibes noch vor ihnen saß und also zu ihnen sprach.*) Auch wäre dann (ob vielleicht solche Bemerkung Manchem, der durch andre Gründe nicht bewegt wird, zur Einsicht hälfe) die sogleich wieder eintretende, nach wie vor bleibende große Schwachheit der lieben Jünger unbegreiflich. Könnte man doch sonderlich hervorheben (was ich einmal zum Thema der betreffenden Passionspredigt nahm): wie grade bei der Stiftung des Abendmahls die Schwachheit und Blindheit auch aller übrigen Jünger (außer Judas) sich noch offenbaren muß. Wahrlich, wenn, was sie damals aßen und tranken, schon dasselbe Sakrament des Leibes und Blutes gewesen wäre — dann hätte es eben das erstemal gar keine Kraft, sich vielmehr als unnütz erwiesen, und wie möchten wir nun große Dinge von ihm erwarten? Alles was die neuen Lutheraner (Delitzsch, der hier nicht im Rechte ist mit Widerspruch gegen Hofmann, ferner sehr mystisch orakelmäßig Huschke, u. s. w.) für den Vollinhalt schon der stiftenden Handlung behaupten, macht mir wenigstens durchaus nur den Eindruck einer undenkbaren, sich selbst widersprechenden Behauptung.

Spräche Christus mit τοῦτό ἐστι von körperlicher Verwandlung der Substanz — „so wäre hier ein neuer Christus und zwar ein todter geschaffen worden neben dem lebendigen," wie Lange derb aber wahr sagt. Nicht eben so wahr indeß will er jeden Sinn „substantieller Gegenwart" aus den Stiftungsworten verweisen, weil dies aus derselben Thatsache folge, daß Christus als ein jetzt noch Lebender seinen Jüngern in dem Brot und Wein seinen Leib und sein Blut spende. Hiemit verfällt er in den andern Abweg, auf dessen breiter Straße freilich beiderseits einhergegangen wird, so daß auch die Gläubigen selbst am Widerspruche des gesunden Menschenverstandes durch die Ungläubigen Schuld sind, in den sonderbaren und doch meist unbesehen fortgepflanzten Irrthum, den Ebrard (II, 781.) naiv als

---

nicht ganz bestritten werden, daß ein gradus aliquis, eine vorläufige Wirkung den Jüngern bei der Stiftung zu Theil wurde; nur darf man das nicht so stark nehmen wie z. B. Oetinger mit seinem magis efficienter quam substantialiter. (Bei Auberlen S. 440.)

*) Zwar sagt wiederum sogar Alford: es habe die Passion schon begonnen, ja das ganze Erdenleben des Herrn sei bereits dies, im Tode nur vollendete Hingeben und Brechen gewesen! Aber wir fragen hartnäckig: Auch bereits ein Ausgießen des Blutes?

anzuerkennendes Axiom voranstellt: als richtig und gleichsam nicht erst des Beweises bedürftig vorauszusetzen, daß die Stiftung nichts Anderes meinen könne als was schon damals geschah. So bekommt er ein sehr curioses „lutherisches Moment" im Abendmahl, welches kein Lutheraner wird gelten lassen: „es wird ihnen nicht nur ihr Genuß zu seiner Gegenwart, sondern es wird ihnen auch seine Gegenwart zum Genuß — seinen Lebensodem, seine Lebenserweisung theilt er ihnen mit — sie genießen ihn selber nach seinem wesentlichen Leben" — d. h. nehmlich unlutherisch: nicht etwa körperlich!

O nein! Und abermals Nein! Das Alles ist nicht „der Leib, welcher gebrochen — das Blut, welches vergossen wird." *) So gewiß der Herr so und nicht anders redet, dennoch aber damals das λαμβάνειν und φαγεῖν dieses Leibes und Blutes noch unmöglich war: so gewiß hat er das Wort seiner Stiftung für die Zukunft geredet, und, wie bei jeder solchen Anordnung natürlich, damit vergegenwärtigend verheißen, was sie und alle Seinen dereinst empfangen würden, wenn sie dann solches thäten. Die freilich im Zeitpunkte des Verordnens noch nicht spendende Ausspendungsformel muß doch so gestellt sein, ganz wie bei des Pascha Verordnung 2 Mos. 12, 27. 13, 14. 15. die Errettung und der Auszug als schon geschehen genannt ist. Entscheidender noch, wie Joh. 20, 22. er spricht: Nehmet hin den heil. Geist! mit letztem, verbürgendem Symbolausdruck der Verheißung, da sie den heil. Geist doch wirklich erst nach seiner vollen Verklärung in der Auffahrt empfangen konnten, s. Joh. 7, 39. vgl. mit 6, 62. 63. Ganz wie dies letzte „Nehmet hin!" sich hier verhält einerseits zum erst nachfolgenden Empfang, anderseits zu allen vorhergegangenen, oft auch nahe genug schon rückenden Verheißungen des heil. Geistes — so hier das Wort letzter Verheißung und Stiftung für seine, wenn sie verklärt und mittheilbar geworden, zu genießende Leiblichkeit. Und diese verklärte Leiblichkeit selbst ist nun einmal noch etwas Anderes, als was man irgend ihr substituiren will — z. B. was Richter (in Zerbst, s. Schuderoffs Jahrbücher, 47. Band, 2. Heft) seltsam ausdrückte: „Luther hat Recht, wir empfangen seinen wahren Leib und sein wahres Blut, das heißt — den lebendigen himmlischen Theil seines Wesens, der in den Fibern und Nerven seines (ehemaligen!) Körpers fühlte und wirkte, und sein reines schuldloses Blut beseelte."

*) Hier bleibt übrig nicht bloß eine Substanz des Leibes, welche nur in der Kraft bestände, jeden Augenblick sich in den Raum zu projiciren und wieder Stoff zu werden — sondern der mit dem leidenden identische, verklärte und doch „materielle" Stoff selbst. Hierum handelt sichs, und die von Ebrard im Namen sehr Vieler vertretene Leugnung verklärter Materialität scheitert allerdings an diesem Stiftungsworte Christi, dem dafür buchstäblich klaren.

Es ist nun einmal nicht genug nach dem ganzen Schriftsystem, nach der höheren, im Lichte der Offenbarung spekulirenden Physik, ja wirklich schon ungenügend nach dem Buchstaben der Einsetzungsworte, was in Hahn's „Lehrbuch des christlichen Glaubens" als „biblische Darstellung" zu lesen stehet: „mit der Versicherung, daß Brot und Wein in diesem Mahle nun an die Stelle seines Leibes und Blutes trete und daß, wie er bisher in Fleisch und Blut bei ihnen gewesen sei, fortan Brot und Wein die Organe sein würden, um seine geistige Gemeinschaft mit den Genossen derselben zu vermitteln." Nach der Schrift (Joh. 6.) will der Herr auch ferner, vielmehr erst von seiner Auffahrt an recht eigentlich mit Fleisch und Blut bei und in uns sein; sein himmlisch, durchgeistet, zu Geist und Leben gewordenes Fleisch und Blut, das sind vielmehr die „vermittelnden Organe" der eben so leibhaftigen als geistigen Gemeinschaft, hiefür dann auf zweiter Stufe Brot und Wein die vermittelnden Symbole. Wäre nicht für die Gemeinde des Herrn ein Empfangen seines Fleisches und Blutes vorhanden, so hätte sie kein Leben in sich, wäre und würde nimmermehr seine Gemeinde, d. i. sein Leib. Wäre dies Empfangen nicht zugleich (zwar nicht ausschließlich, aber doch vornehmlich) durch ein Aeußerliches, irdisch Leibhaftiges vermittelt, so hätte die Gemeinde des Neuen Bundes, dann im Nachtheil sogar gegen die Fülle der alttestamentlichen symbolisch anregenden Gebräuche, kein Sakrament; damit aber würde ihrem Kultus das reale Centrum vollendeter und doch zugleich sich darstellender Gemeinschaft fehlen, wie dem ganzen Worte der evangelischen Predigt auf Erden (Matth. 26, 13.) das abschließende Siegel. Wäre nicht Leib und Blut des Herrn jetzt für uns, wenn wir essen und trinken, im Brot und Wein, dann würde das Sakrament im Sakramente fehlen, und das Siegel des Wortes, anstatt desselben höchste, wunderbarste Verheißung zu bestätigen, würde uns, dieselbe zurücknehmend, in das Gebiet des Zwiespaltes zurückwerfen, wo Natur und Geist, wo unsere Leibhaftigkeit (die doch auch zur Auferstehung verklärt werden soll) und die „geistige Gemeinschaft" des Hauptes mit den Gliedern unversöhnt spiritualistisch aus einander klaffen. Wo ein extremer Schultheß der irenäischen γνῶσις entgegenstellt: in der heil. Schrift seien Geist und Fleisch die streitigsten, unversöhnlichsten Dinge — ohne vom zuletzt versöhnenden Siege des Geistes in der Verklärung des Fleisches etwas zu wissen.

Christus ist Hoherpriester der zukünftigen Güter (Hebr. 9, 11.), Erwerber und Austheiler alles dessen, was nicht nur unter dem Schattenwerke des A. T. noch zukünftig war, sondern auch jetzt für uns erst in der letzten Verklärung und Verneuerung sich vollendet, wiewohl seine Realität in uns beginnt von da an, daß der Verklärte kommt, in uns

Wohnung zu machen. Als designirter himmlischer Hoherpriester (mit Oetingers Ausdruck) handelte und sprach er schon auf Erden, im Lande des Todes, als er verhieß: Das ist mein Leib, der für euch gegeben wird — so will und werde ich ihn euch geben. Daß er dies Geheimniß nicht erst einsetzen konnte zur Zeit der Erfüllung, ist klar, weil er ja sonst noch einmal dazu vom Himmel herab kommen oder reden mußte.*) Doch auch nicht etwa nach der Auferstehung, in jener der Verklärung näheren, ihr schon real entgegengehenden Zwischenzeit**) konnte und wollte er das Abendmahl stiften: wegen des nothwendigen Zusammenschlusses mit seinem und hiemit des A. T. letzten Pascha — wegen der Versicherung, daß er eben so gegenwärtig sein werde, wie vor der Auferstehung im Kreise der Seinen — endlich also zur Abwehr doketischer Vorstellungen, die grade bei einer Stiftung in den vierzig Tagen sich leichter angehängt hätten.

Wie nun? Verheißt und reicht er uns im Sakramente seinen Leib als todt oder als lebend? Es ist freilich der für uns in den Tod gegebene Leib, in fortdauernder Gegenwart der Kraft und Wirkung dieses Todes, so sehr, daß auch wir in der sakramentlichen Vereinigung stets neu, immer völliger mit ihm sterben, der Sünde und dem Fleische der Sünde absterben; dennoch wissen wir und soll sich von selbst verstehen, daß dieser Tod Leben ist, Leben gibt, in uns wie die Speise zu lauter Leben wird. Wenn das nicht, ja dann bliebe wieder die bloße, durch das „Gedächtniß" des Glaubens geschehene Aneignung des rechtfertigenden Todes übrig, es käme zu keiner lebendigen Mittheilung des nicht mehr todten, sondern lebendigen Christus in uns.***) Aber indem das διδόμενον allerdings fürs Erste den Tod vergegenwärtigt und die Identität des Leibes, welcher gereicht wird, mit dem auf Golgatha sterbenden behauptet, bezeugt doch das ὑπὲρ ὑμῶν dabei: daß derselbe Leib als lebendiger, als Brot des

*) Obgleich er in der Offenbarung an Paulus wenigstens bestätigend so etwas für die erste Einsetzung nachgebracht hat.

**) Da war er wirklich schon verhüllt oder vielmehr im Anfange verklärt, nicht aber vor dem Tode!

***) Breitenstein (im Sendschreiben an Marheineke, Marburg 1822.) geht von der syrischen Uebersetzung durch פגר aus (worüber wir schon Theil IV. S. 257. 258. uns äußerten) und will mit geistreich erneuertem, vervollständigtem Zwinglianismus wieder eine (durch das Essen symbolisirte) Aneignung des einmal Gestorbenen behaupten. Sehr gut und gründlich hat ihm bald v. Meyer (Blätter für höh. Wahrh. V, 136.) geantwortet, hier sei dann der halbe Christus und folglich ganz und gar nicht der rechte für uns. Dann sei dennoch wieder zwischen einem jüdischen Opfer und dem christlichen Abendmahl kein Unterschied, als die äußern Gestalten, und daß jenes in der Erwartung gefeiert wurde, dieses in der Erinnerung.

Lebens in uns gegeben wird, weil ja grade das Essen (wie sich in diesem einen Worte von selbst verstehet) den uns bloß äußerlich bleibenden Sinn dieses „Für uns" aufhebt, es in das „In uns" erhöhet und weiterdeutet.

Hierin soll uns auch endlich das **Gebrochen**, welches der Herr authentisch auslegend für Gegeben substituirt hat,*) so wenig irre machen oder zur einseitigen Betrachtung des todten Leibes zurückweisen, daß es vielmehr den mit dem Symbol kongruenten Doppelsinn des *διδόμενον* entscheidend befestigen will: für euch in den Tod, eben damit in euch zum Leben gegeben. Denn Beides, auch das Letztere muß offenbar dies *κλώμενον* als zum *ἔκλασε* gehörig umfassen. Zuerst ist richtig, daß es die Zerbrechung des Leibes, die Auflösung des Organismus, seine (vorübergehende) Zerstörung als *σῶμα* durch den Tod bezeichnet.**) Ein Guericke zwar, um dem „Unionsschibboleth" des Brotbrechens ja recht zu widerstehen, versteigt sich (Luth. Zeitschr. 1853, I. S. 63.) bis zu dem Ausspruche, daß Christi Leib überhaupt nicht gebrochen worden sei; doch was hieße denn wohl sonst dieser, wie gesagt, authentisch vorhandene Ausdruck? Man denkt dabei richtig an das מְדֻכָּא Jes. 53, 5. und דַּכְּאוֹ V. 10. (vgl. עַד־דַּכָּא Ps. 90, 3.) welches mehr als מְחֹלָל steigernd sagen will: nicht bloß durchbohrt oder verwundet zum Fließen des Blutes, sondern wirklich zerschlagen, als lebendiger Leib zerbrochen — wie Jes. 38, 13. יְשַׁבֵּר כָּל־עַצְמוֹתָי mit תַּשְׁלִימֵנִי (du machst es ein Ende mit mir) parallel steht, wie 1 Kön. 13, 28. (nicht so sicher auch Dan. 8, 25. Hes. 30, 8. Jer. 22, 20.) שָׁבַר gradehin für Tödten vorkommt. Auch Zwingli ließ das noch gelten, nahm nur etwas zu allgemein

---

*) Denn die Auslassung des *κλώμενον*, welche sich im Lachmann'schen Texte findet, ist unmöglich zu billigen, obgleich sich Schultheß dafür auf Bengel berufen kann; das bloße *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* ist ohne Sinn, und aus der Ungewißheit zwischen *διδ.* oder *κλ.* entstanden, wie Nitzsch gesagt hat. Wenn aber Nitzsch *διδόμενον* lesen und das *κλώμενον* unächt finden will, als aus 1 Kor. 10, 16. oder späteren Vorstellungen vom Brechen des Leibes entstanden, so sind wir andrer Meinung, und halten die Aechtheit mit D. Schulz für zweifellos gewiß. Die Verdrehung des *ὑπὲρ ὑμῶν* durch Schultheß (welches Brot euch vertritt, vorstellt) ist lächerlich gewaltsam. Jetzt hat Nitzsch (Prakt. Theol. II, 2, 379.) wiederholt erklärt, daß ihm auch nach dem von mir Gesagten das *κλώμενον* eine „mehr als unsichere Lesart" bleibe; dagegen muß ich meinestheils an der Aechtheit festhalten und sage mit Kahnis: der Ausdruck ist viel zu konkret und originell, als daß eine fremde Hand ihn gewagt hätte. Neuerlichst vertheidigt die Lesart auch Harnack (der christl. Gemein-Gottesdienst, S. 56.) — will jedoch leider dann sehr inkonsequent das Brechen des Brotes nicht als wesentlich bei dem Symbol gelten lassen!

**) Daher in einigen Codd. die Glosse *θρυπτόμενον*.

frangi pro pati aut perire. Den Widerspruch von Nitzsch gegen gebrochenen Leib finden wir unbegründet. Aber indem dasselbe *σῶμα κλώμενον* doch zugleich wieder als für die Jünger zur Speise zu brechendes *σῶμα* gereicht wird, ist damit der andre Sinn, den wir oben fanden, hergestellt: Christus bricht uns das Brot, gibt sich uns als Speise des Lebens. (Was man in dem tradetur der Vulg. finden kann, wie Hes. 18, 7. in der Anspielung auf Jes. 58, 7. יִתֵּן für פָּרֹס abwechselt, also auch diese Einheit von *ὑμῖν διδόμενον* oder *κλώμενον*.) Denn eben unser שְׁלוֹמֵנוּ unsre Wiederherstellung und Ganzheit kommt nach Jes. 53. aus des Geopferten מְדֻכָּא das נִרְפָּא־לָנוּ aus seiner חֲבֻרָה — sein sterbend vergossenes Blut wird unsre Lebens-Arznei. Ist das mystische Exegese, so dürfen wir doch bei eines Mysteriums Worten uns mit keiner andern beruhigen, jeder einseitig herausgegriffene Sinn muß bei dem Central-Sakramente, wo alle Radien in die Einheit von Tod und Leben Christi zusammenlaufen,*) ungenügend, irre führend sein.

Man erlaube nochmals Rekapitulation mit des ehrwürdigen v. Meyer treffenden Worten.**) „Es kann dem natürlichen Wortverstande nach hiemit erstlich zweierlei gemeint sein: Stellt euch hierunter meinen Leib und mein Blut vor, sofern sie für euch geopfert werden; und: Stellt euch hierunter meinen Leib und mein Blut vor, sofern sie wesentlich von euch genossen werden oder in euch eingehen, und in euch eingehen müssen, wenn ihr unsterbliches Leben haben wollt, wie ich euch (Joh. 6.) bereits gesagt habe. Weil aber keine Gelegenheit näher und kein Mittel kräftiger gedacht werden kann, wo dieses wunderbare Geheimniß an dem Gläubigen verrichtet werden sollte — als die Feier jenes Gebrauchs, Brot und Wein zu segnen und im Andenken an den Herrn und seinen Opfertod zu genießen, so kommt nothwendig der dritte Sinn***) hinzu: Betrachtet diesen leiblichen Genuß, im innigen Andenken an mich, in der gläubigen Begierde wesentlich nach Geist, Seele und Leib mit mir vereinigt zu werden, mir durch eine neue Geburt anzugehören, mich inwohnend zu haben, und durch dieses mein Wesen in euch ein geistliches und ewiges Leben zu erlangen, betrachtet diesen Genuß von Brot und Wein als Erfüllung und Versiegelung eben dieses eures Wunsches; Ich selbst gebe mich euch hiemit zu essen und zu trinken, wie ich ehedem so räthselhaft, für Viele so anstößig verkündigt habe.“ —

*) Wie im Pascha schon typisch der Charakter des Sühn- und Dankopfers verschmolzen war.

**) Blätter für höh. Wahrh. XI, 226 ff.

***) Als das ächte lutherische Moment nach dem zwinglischen und schon in dem kalvinischen vorhin.

Solches thut! Ganz gewiß kein liturgischer Beisatz, welcher die Verordnung der üblich gewordenen Feier in des Herrn Mund zurückdatirt hätte, sondern seines Mundes Wort, aus dem allein die Feier entstehen konnte.*) Auch schwerlich (wie Nitzsch zu vermuthen gab) erst nach der Auferstehung vom Herrn beigefügt. Dies andere *Τοῦτο* mit *ποιεῖτε* zwar viel klarer als das erste mit *ἐστί*, doch gilt es auch hier, Abwegen zu wehren, den klaren Sinn zum Bewußtsein zu bringen. Darf man etwa deuten: *τοῦτο ποιεῖτε* scil. *ὃ ἐγὼ νῦν ποιῶ* — reichet ihr Apostel einander, ihr so wie eure Nachfolger Anderen künftig das Brot an meiner Statt, mit diesen meinen Worten? Gewiß nicht, denn was allen Gläubigen, denen längst vor dieser Stiftung sein Fleisch und Blut verheißen ist, zu thun zukommt, hieß jetzt voran: Nehmet, esset. Zwar haben Lukas und Paulus dies nicht, und wiederum Matthäus und Marcus das *Τοῦτο ποιεῖτε* nicht, doch grade diese wechselseitige Auslassung liefert den Beweis, daß Beides einander entspricht, Eins das Andre mitbringt. Also vielmehr Solches: was ich euch jetzt gebiete, dieses zur wunderbaren Gemeinschaft mit mir erhobene Essen (und Trinken). Die Entscheidung hiefür folgt hernach im Beisatz: *ὁσάκις ἂν πίνητε*. Daß und wie dann, wenn er selbst nicht mehr sichtbar vor ihnen sein, sondern den gebrochenen Leib, das vergossene Blut in sie geben wird, Einer dem Andern das Brot und den Wein äußerlich reiche, versteht sich von selbst und ist an sich so gleichgültig, daß im hiemit verordneten *ποιεῖν* der Jünger sogleich die Hauptsache genannt werden muß. Auch Paulus deutet es 1 Kor. 11, 26—29. nicht anders, viermal nach dem anknüpfend wiederholten *ὁσάκις* heißt es: von diesem Brote essen und von diesem Kelche trinken.**) Den korinthischen Christen sowohl als den Aposteln, ja jedem „Menschen," der sich zum Herrn und seiner Gemeinde halten will (vgl. 2 Mos. 12, 48.), eignet er es zu.***) Hier,

*) Am frivolsten bekanntlich der Heidelberger Pseudo-Paulus: Christus wollte nichts verordnen oder stiften — was er beim Brot und Wein sprach, war ein in der Nähe des Todes ihm unwillkürlich entfahrender Ausruf, daher so schwebend unbestimmt.

**) Obgleich er allerdings auch schon Kap. 10, 16. angedeutet, als von selbst sich verstehend vorausgesetzt hat, daß bei diesem „Solches Thun" zugleich eingeschlossen ist das Segnen und Brechen, ganz wie der Herr bei der Stiftung that.

***) Welche bei uns überflüssige Bemerkung doch gegen die Katholiken bedeutsam wird, wenn sie hier bei der Einsetzung „des allerheiligsten Opfers der Messe" auch schon — „die Einsetzung des heil. Sakramentes der Priesterweihe" finden! „Die letztern Worte: Dieses thut — sind der Befehl an die Apostel, das Opfer und das Mahl von nun an in der Kirche zu seinem Andenken zu feiern, und Jesus weihte sie damit zu Priestern." So gibt Allioli's Bibel den Gläubigen das Wort zu lesen.

wo schon im alttestamentlichen Typus die ganze Gemeinde Priesterthums pfleget, kann vollends für das N. T. von keinem Vorzuge des Amtes oder Standes die Rede sein.

Ferner (wie ebenfalls Paulus 1 Kor. 5, 7. gedeutet hat), entspricht ja das *Τοῦτο ποιεῖτε* mit Nachdruck dem Sinne, wonach (wie wir fanden) der Herr seinen Leib für das wahre Pascha erklärt hat; folglich liegt sicher darin der Befehl, nunmehr an die Stelle des Osterlamms diese Feier treten zu lassen. (Wie vorhin *ποιῶ τὸ πάσχα* — Schultheß auch einmal richtig: *ποιεῖν*, עָשָׂה von feierlichen Dingen.) Darum zunächst, wie das Osterlamm zu Gedächtniß und Verkündigung jenes Auszuges, jener Verschonung, so dies hinfort: zu meinem Gedächtniß. Zu Meinem — das enthält für's Erste diese Substitution. Zu meinem Gedächtniß: d. h. also künftig, wenn ich nicht mehr so bei euch bin; denn dies jetzige Thun bedurfte keiner *ἀνάμνησις* für den Gegenwärtigen.

„Nicht in den Tagen seiner Wiedererhöhung, sondern noch in den Tagen der Niedrigkeit machte er seine große Forderung an die Gläubigen; eine Bitte des Freundes und kein Befehl für Knechte sollte es, mußte es sein, worin er seinen letzten Willen erklärte." *) Sehr wahr, und doch welche Majestät des heiligsten Gebietens eben in solchem fast nur bittend lautenden Worte des Scheidenden und Leidenden! Durch das *εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* dabei klingt es zunächst wie die rührendste, demüthigste Bitte des Freundes an die Herzen: Vergeßt mich nicht! Aber so gewiß die Seinen ihn wahrlich nicht vergessen können und werden, so gewiß durch die Predigt des Evangeliums und das Kraftzeugniß des Geistes in aller Welt verkündiget werden muß zu Seinem Gedächtniß, was Er gethan hat — eben so gewiß muß unter dieser demüthig verhüllenden Gestalt der einfachsten Abschiedsbitte viel etwas Höheres enthalten sein: das Gedächtniß muß er noch anders meinen, ein Macht- und Wunderwerk darin stiften (wie bald näher davon); das *τοῦτο ποιεῖν* muß desto gewisser als der heiligste Befehl gelten.**) Der gottselige Rambach z. B. in seiner dogmatischen Theologie sagt, wenn man es recht verstehen will, ganz wohl: zwar in statu exinanitionis, aber nicht in actu exinanitionis

---

*) Nitzsch, Predigtsammlung von 1819. S. 209.

**) So daß, nochmals zu sagen, die Quäker im offenbarsten Unrecht sind. Ihr inneres Licht läßt sie mit unverständigster Wortverdrehung zu Schanden werden, wenn sie die Verbindlichkeit der Christen für diese „Ceremonie" leugnen, wenn es bei ihrem Rob. Barclay heißt: der Ausdruck bei Lukas „belaufe sich nicht höher als daß, weil er das letztemal mit seinen Jüngern bei Tische war, er sie ersuchte, daß sie bei ihrem Essen und Trinken ihre Gedanken allezeit auf ihn richten möchten" u. s. w.

habe Christus das Abendmahl eingesetzt; die Stiftung des Sakramentes sei ja ein opus divinae auctoritatis et potestatis, daher auch Paulus ihn dabei mit besonderm Nachdruck κύριος nenne. Dennoch bemerke man die demüthig unscheinbare Gestalt, in die er das Macht- und Wunderwerk hüllet; dazu die neutestamentliche Freiheit, die er läſſet mitten im unzweifelhaften Gebote. Einerseits, wiewohl (nach Joh. 6.) der Glaube durch Wirkung des heiligen Geistes allerdings innerlich, auch ohne Brot und Wein desselben seines Fleisches und Blutes theilhaftig werden kann*) — sagt und verordnet er uns doch jetzt, daß dieser Genuß für die Regel und Ordnung in den Genuß des Brotes und Weines gefaßt und beschlossen werden soll, grade wie der Geist zunächst und gewöhnlich durch das Wort wirket. Anderseits wiederum verordnet er durchaus nur das Nothwendigste dafür in einfachster Weise: daß die Gemeinde hiermit ein Sakrament zu feiern habe, steht fest und das Aeußere dabei wird im τοῦτο ποιεῖτε bestimmt bezeichnet, alles Andere aber bleibt unbestimmt und frei, wie dem N. T. gebührt. Vorausgesetzt wird wohl, daß der Geist in der Gemeinde zu allen Zeiten auch heilsame Ordnung in der Feier gestalten wird, aber für dergleichen gibt Er selbst keine gesetzliche Bestimmung, die allgemein und immer gelten müßte, zuvor. (Welche Freiheit und Einfalt bei Vergleichung des alttestamentlichen Paschagebotes auffallend einleuchtet.) Welche Personen etwa künftig das Darreichen an seiner Statt übernehmen sollen, mit was für Wort, Gebet und Ritus man dabei die Elemente segnen und weihen, die Andacht der Gläubigen erwecken solle, in was für ein Verhältniß dies Essen und Trinken zu sonstigem Empfang der Speise und des Trankes gestellt werden möge, ja sogar ob immer nur gemeinsam oder auch einsam von Einzelnen Solches gethan werden dürfe — über das Alles kein Wort und Gebot. Finden wir es dem Sinne des Herrn, der Alles εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν (1 Kor. 14, 40.) geschehen lassen will, gemäß, daß die geordneten οἰκονόμοι μυστηρίων Θεοῦ (1 Kor. 4, 1.) beim Sakramente wie beim Worte an Christi Statt voran stehen — so bleibt doch die Ausnahme frei im allgemeinen Priesterthum. Ist nichts natürlicher, als mit feierlicher Wiederholung der Stiftungsworte zu allererst, dann ferner mit Gebet und Danksagung solches Essen und Trinken zum Sakramente zu heiligen — so dürfen wir doch (weil das τοῦτο ποιεῖτε keine „Konsekration" gebietet) vorbehalten, daß alle diese Beifügung auch innerlich ergänzt werden kann, und müssen ein schweigendes Genießen mit auf des Herrn Wort

*) Sogar bei dem die Stiftung des Sakramentes verwerfenden Irrthum, wenn er nicht aus Opposition des Herzens wider den Herrn kommt; denn wer wollte wohl vielen Quäkern, die so stark und innig in dem Herrn sind, dies geistliche Abendmahl absprechen?

gerichteter Absicht des Glaubens schon als das Sakrament gelten lassen. Scheint die Gemeinsamkeit für das Brechen von Einem Brote, das Trinken Aller aus Einem Kelche fast wesentlich selbst in der äußern Darstellung — so hebt sich doch auch das im innern Sinne der Aeußerlichkeit für besondere Fälle auf. Denn die freieste Geistigkeit umschwebt und durchdringt dies neutestamentliche: Solches thut!

Zu meinem Gedächtniß! Man hat oft gesagt, dies Wort könne schon darum nicht die ganze, volle Hauptsache der Stiftung enthalten, weil nur Lukas, der entferntere Berichterstatter, es beifüge, dagegen im „Das ist!" Alle zusammen stimmen. Etwas Wahres liegt in dieser Bemerkung, insofern sonst die Auslassung bei Matthäus und Marcus unentschuldbar oder undenkbar wäre;*) allein man hüte sich, sie zu weit auszudehnen, wovor schon der Umstand warnt, daß ja die Offenbarung an Paulus hernach dies „Gedächtniß" zweimal stark hervorhebt, daß der heilige Geist in des Apostels beigefügter Lehre sofort eine Deutung dafür gibt. Diese Deutung nehmlich gehet viel tiefer, als die zwinglische oder die rationalistische, bei welcher freilich der Herr bloß etwas gesagt hätte, was sich völlig von selbst verstehen sollte, was Kahnis mit Recht „eine matt nachhinkende Tautologie" nennen kann. Allerdings gehet das herablassende Wort freundlichst aus von dem einfach so zu nennenden Andenken an Seine Person, deren Beisammensein mit ihnen, schließt sogar insonderheit wirklich ein „das Andenken an jenes letzte Abschiedsmahl," die sehr natürlich jedesmal eintretende Vergegenwärtigung der Nacht, in welcher er verrathen ward. Allein wer sollte denn eigentlich nach Allem, was das *τοῦτό ἐστι* schon gesagt hat, so thöricht sein, im Widerspruche damit die bloße *ἀνάμνησις* im flachsten Sinne zu ergreifen? Wer das thut, und zwar deßwegen, weil er überhaupt an keinen lebendig gegenwärtigen, wunderbar in uns wirkenden Heiland glaubt, weil er dolose das eine Stiftungswort des Herrn gegen das andre zu kehren sich befleißigt — der hat freilich gar kein Abendmahl und lüget es eigentlich noch, wenn er sagt, daß er des Herrn gedenke. Wer aber mit gutem Willen des Herzens und redlichem Glauben in dies Gedächtniß des Herrn und seines Todes eingehet, wird alles Andre zugleich darin finden und empfangen, selbst wenn er irrthümlich in Schwachheit der Erkenntniß zu gering vom Sakramente redete.

Wir sagen zuerst sicher: die *ἀνάμνησις* ist offenbar im Satze nicht bezeichnet als die Sache, der eigentliche Inhalt selbst des *τοῦτο ποιεῖν*, welches ja das Essen und Trinken des Leibes und Blutes anzeigt,

*) Nach Justin Apol. I, 66. hatten aber auch die *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* dies erste *Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου.*

sondern mit hinzukommendem εἰς als die erste Bestimmung oder begleitende Stimmung, als die nächste Wirkung des genießenden Thuns. Haben wir irgend bis hieher richtig ausgelegt, so sind schon widerlegt die Socinianer und Arminianer, welche das τοῦτο ποιεῖτε nur vom äußerlichen Essen und Trinken als ritus mnemonicus verstehen,*) aber dabei nicht wissen, was in Christi Munde sein Gedächtniß ist, eben so wenig als was sein Leib und Blut. Das Mißverständniß hebt sich noch nicht durch Legung des Accents auf meinem — sondern durch den rechten Verstand von Gedächtniß. Schon im A. T. hat es einen tieferen realen Sinn, wenn Gott von seines Namens Gedächtniß redet, in einem Gebrauch oder an einem Ort solches Gedächtniß stiftet: da will Er wirklich zu seinem Volke kommen und es segnen. (2 Mos. 20, 24.) Da ist auch schon der lebendige Gott nicht abwesend, also daß man seiner bloß gedächte — was wird erst Christi Gedächtniß, was des Gottmenschen, der Leib und Blut in uns geben will, Gedächtniß bedeuten! Oder sollte, könnte wirklich derselbe Herr, der sonst so vielfach den Jüngern bezeugt, er werde künftig bei ihnen, mitten unter ihnen, in ihnen sein — hier von Erinnerung an einen Dagewesenen, nicht mehr Gegenwärtigen reden? Er spricht nicht: ἐν τῇ ἐμῇ ἀναμνήσει — das wäre die mitzubringende Erinnerung und Andacht, die schon als erster Trieb zum τοῦτο ποιεῖν vorausgesetzt ist. Aber er verordnet und verheißt zugleich, daß durch solches Thun das Gedächtniß verstärkt, verinnerlicht, ein in realer Gemeinschaft lebendiges Gedächtniß oder Denkmal Seiner gewirkt und aufgerichtet werden soll. Jedes Zurückdenken ist gewissermaßen eine Vergegenwärtigung; bleibt aber Der, deß wir gedenken, abwesend und geschieden, so schlägt solche Vergegenwärtigung nur desto stärker sofort um in das bitterste Gefühl der Trennung. Kann und darf hier von so etwas die Rede sein? Kann der Herr von unserer Schwachheit verlangen, daß wir uns durch die Erinnerung im Glauben dennoch über die Trennung, zur geistigen Gemeinschaft mit Ihm erheben sollen? Und kann dies der entscheidende Hauptpunkt sein für die Stiftung,

*) Christus Dominus mortis violentae, quam pro nobis subiit, commemorationem et praedicationem in sua ecclesia solenni quodam ritu ad gloriam nominis sui fieri voluit. Ein Schultheß wagte sogar die νεκύσια der Griechen zu vergleichen, die Festmahle zum Gedächtniß Verstorbener! Und zwar in ganz anderer Meinung, als Theophylakt, auf dessen Vorgang er sich beruft. — Welch ein fades idem per idem wird bei dem bloßen „Gedächtnißmahle" daraus: Gedenkt an mich — zu meinem Gedächtniß! Welcher Ueberfluß, noch einmal zu sagen: Dabei gedenkt meiner! Kann man denn ohne das also, wie er geboten hat, Brot und Wein als seinen Leib und sein Blut essen und trinken?

welche allen Gnaden- und Kraftsegen des N. T. in sich koncentrirt? „Bei dem Christus, der bei uns ist alle Tage bis an der Welt Ende, und mitten unter uns ist, wenn wir in seinem Namen versammelt sind, kommt weniger auf unsere schwache Gedächtnißkraft als auf seine mächtige Gegenwärtigkeit an." (v. Meyer.) Sein Wort ist viel mehr verheißend gesagt: Wenn ihr Solches thut in gläubiger Erinnerung, dann will ich euer gedenken, zu euch kommen, das rechte Gedächtniß, d. h. ein Mehr-als-Gedenken stets neu in euch wirken. „In ἀνάμνησις und ἀναμιμνήσκειν liegt keinesweges bloß der passivische Begriff des Nichtvergessens, sondern der aktive des lebendigen Wiederanregens, der Erweckung und Wiedererneuerung von etwas." Diese Behauptung auch bei Schulz ist ganz richtig; nur folgert er nicht weiter, von wem und wodurch allein solche Wiedererneuerung des lebendigen Gedächtnisses kommen könne.

Das ist die subjektive Seite des Wortes, unausgeschlossen gehört zu ihr die objektive. Merkwürdig und deutlich genug substituirt daher Paulus erklärend einen weiteren Ausdruck, nicht: ihr sollt des Todes gedenken — sondern: ihn verkündigen. (Mit Bezug auf die הַגָּדָה oder Verkündigung beim Pascha). Richtig findet zwar der Geist in uns, der uns ermahnet, auch in diesem Worte wieder zuerst die Weisung: daß wir im Herzen, uns selbst (nobis ipsis) ihn verkündigen oder im tiefsten Sinn dieses Wortes nach der Kraft — „mit allen unsern Eigenschaften und Kräften und mit unserem ganzen Wollen in seinen Tod eingehen."*) Aber die Hauptmeinung des erweiterten Wortes gehet doch weiter dahin, daß unsre subjektiv wahre, durch das empfangene Objekt im Sakrament lebendige Erinnerung an den Herrn, diese ἀνάμνησις in uns zugleich objektiv nach außen rede und wirke, vor der Gemeinde und Welt. „Jesus hat also auch hier nicht bloß gesagt, die Abendmahlsgenossen sollen seiner gedenken, sondern das Abendmahl soll Allen Verkündigung und Denkmal seines Todes sein." (Scheibel.) Ja wohl, der Leben gebende, viel Frucht schaffende Tod des — Herrn der Herrlichkeit soll anders verkündiget werden und ein andres Denkmal haben in der Welt, als irgend ein Tod eines Gestorbenen. Von der Nacht seines παραδίδοται an bis an den großen Tag, da Er kommen wird, verkündigen die Seinen, wie mit ihrem ganzen Leben aus und in ihm, so recht sonderlich und ausdrücklich, so oft sie Ihn im Sakrament öffentlich und feierlich essen und trinken, das Leben in Seinem Tode. Sie bezeugen es einander und der Welt. Mit stärkster Kraft als würdige und gesegnete Kommunikanten, wie er es haben will; doch selbst im schlimmsten Falle der bloß

*) Wie eine würtembergische Seherin gedeutet hat.

äußeren Feier gehet durch sie das Zeugniß und Bekenntniß der Gemeinde fort. Wo die Predigt geschwiegen hat und schweigen wird vom Versöhnopfer der Welt — in dem „Für euch" ist dennoch sein Gedächtniß vorhanden, in dem „Das ist" bezeuget es sich selbst fortwährend als ein solches, das zu lebendiger Gemeinschaft werden will und soll.*) Mehr noch endlich! Sogar die lebendig im heiligen Geist ergehende Predigt des Evangeliums findet ihr stärkstes letztes Siegel erst in dem Denkmale der Kommunion. Wie es die erste Bestimmung des Sakramentes ist, die in uns beginnende Erinnerung an Christum als begleitende Stimmung anzufachen und zu nähren, sodann die nächste Wirkung, bei uns daraus ein lebendiges Gedächtniß der Vereinigung zu schaffen: so ist es in der That auch gewissermaßen das Letzte und Höchste des Sakramentes, den in uns kräftig gewordenen Tod des Herrn fort und fort vor der Welt zu verkündigen. Commemoratio und praedicatio wird Eins in der Kraft Dessen, der sich selbst als gegenwärtig bezeugt. So gehet das Sakrament ins Wort zurück und wird selber verstärktes Wort als dessen gesteigerte Vollendung; so ist die Kommunion, wie Gipfel des Kultus innerhalb der Gemeinde, so auch Siegel des Predigtamtes, welches diese Gemeinde führt. Wir meinen mit Zuversicht, auch dies Letzte liege noch deutlich in dem absolut, objektiv gestellten *εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* (anstatt sonst etwa: *ὑμῖν εἰς ἀνάμνησιν ἐμὴν* oder *ἀνάμνησίν μου*), und es werde damit ausgesprochen, daß der Herr in diesem verordneten *ποιούμενον* der Seinen ein Denkmal der durch Seine Person gegebenen Erlösung in die Welt stellen wolle, ein Gedächtniß Seiner Wunder stiften, wie das alttestamentliche Vorbild in seinem Gebiet ein solches war.

Desselbigen gleichen nahm er **auch den Kelch.** Nehmlich den bestimmten, vorhandenen, gebräuchlichen am Schlusse des Paschamahles. Das Fehlen des Artikels vor *ποτήριον* bei Marc. nach andrer Lesart hat jedenfalls nichts Anderes zu bedeuten, als was wir vorhin schon für *ἄρτον* bemerkten. In dem auffallend starken *Ὡσαύτως* bei Lukas und Paulus, welches das gleiche Nehmen, Danken, Segnen und Geben einschließt, bezeugt sich die Untrennbarkeit des in seiner zwiefachen Gestalt dennoch einigen Sakramentes. Die zweierlei Stif-

*) So lange nehmlich bei der Kommunionfeier das Wort Christi noch gesprochen wird. Freilich, der Frankfurter Senior Hufnagel (Liturg. Blätter, I. Band, 6. Samml.) schlug vor als Ausspendungsformel: „Genießen Sie dies Brot! Der Geist der Andacht ruh' auf Ihnen mit seinem vollen Segen. Genießen Sie ein wenig Wein! Tugendkraft liegt nicht darin; die liegt in Ihnen, in der Gotteslehre und — in Gott."

tungsworte bei Brot und Kelch befestigen und erläutern sich wechselseitig, wie wir vorausblickend schon vielfach gefunden haben und eben so zurückblickend finden werden: wer das Eine flach oder falsch deuten will, wird im Andern zurechtgewiesen.*) Unter zweierlei Gestalt setzte der Herr das Abendmahl ein, dafür gibt den oberflächlichsten und nächsten Grund schon z. B. v. Gerlach einfach an: „indem er sich anschloß an das doppelte leibliche Bedürfniß, der Speise und des Trankes." Wie wir unserntheils zu Joh. 6, 35. bemerkten, daß auch dort zunächst schon das Hungern und Dürsten jegliches Bedürfniß und zu stillende Verlangen des Menschen in seiner Mannigfaltigkeit umfasse. Aber dem entspricht ferner wirklich (wie auch v. Gerlach anerkennt) eine „der leiblichen ähnliche doppelte Nahrung und Erquickung des inwendigen Menschen," und das verstehen wir erst, wenn wir im Glauben aus dem Worte lernen, daß Christus objektiv in zwiefacher Gestalt für uns vorhanden ist, sich uns nur geben kann zu essen und zu trinken. Das Brot ist nur sein Leib, im Kelche muß er daher auch sein Blut uns reichen. Wenn v. Gerlach richtig in die Mitte stellt: „er wollte damit hindeuten auf die Trennung des Leibes von dem vergossenen Blut in seinem Tode" — so haben wir natürlich nichts dawider, vielmehr ist sehr klar diese fast allgemein anerkannte Beziehung solches Trennens auf den Tod, mithin das Zeugniß darin, daß von demselben Leibe, welcher starb, die Rede ist. Wenn Delitzsch als Antwort, bei der man sich beruhigen könne, gibt: es sei eine liebreiche Herablassung zu unsrer Schwachheit zu dem Zwecke, unserem Glauben das Zwiefache der Gabe recht vor Augen zu halten — so sind wir damit keineswegs beruhigt, sondern fragen grade den Lutheraner, der doch im Sakrament wahrlich nicht bloß Herablassung zu unsrer Schwachheit, sondern in dem vor Augen Gehaltenen eine Realität haben will: Welches ist denn eben objektiv dies Zwiefache der Gabe? Wir müssen durchaus weiter gehen in dem Geheimniß, und die auch nach dem Tode fortbestehende Trennung von Leib und Blut Christi darin bewiesen finden, daß hier, wo der Gestorbene doch zugleich als der Lebendige sich uns darreicht, dieselbe gleichfalls fortdauert. Wofür wir uns den geneigten Leser auf Joh. 6. und unsre Auslegung (sonderlich Theil IV. S. 257. 258. 282 ff.) zu verweisen erlauben.**) Endlich ist auch das noch nicht genug, sondern dem Dualismus

*) Tertullian: In calicis mentione testamentum constituens sanguine suo obsignatum, substantiam corporis confirmavit. Nullius enim corporis sanguis potest esse, nisi carnis. Worin für das Abendmahl mehr gesagt sein soll, als Ebrard darin finden will.

**) Obwohl wir damit freilich zu nichte machen die von Ebrard allzusicher gestellte Verkündigung: „Von verklärtem Blute neben dem verklärten Leibe wird

von Leib und Blut, wonach der freilich ungetheilt einige verklärte Gottmensch dennoch zwiefach in seiner Gemeinde wohnet und wirkt, entspricht in der menschlichen Natur (die ja hier nur in ihrer Verklärung erscheint) ein Zwiefaches. Paulus weiset uns dahinein, wenn er 1 Kor. 12, 13. nach dem Einen Leibe von der Taufe her, der auch schon in Einem Geiste besteht, doch noch das eigentliche εἰς ἓν πνεῦμα durch ἐποτίσθημεν speciell dem Kelche des Abendmahls zuweiset, und wir werdens hernach erörtern bei der Aufforderung des Herrn, daß auch Alle daraus trinken sollen.

Zuvor schon ist nicht zu übersehen bei dem Fortgange vom Essen zum Trinken, damit man kein Moment der Sache versäume, die darin enthaltene Erweiterung des erfüllenden Sakramentes über den alttestamentlichen Typus hinaus. Der Herr fügt nehmlich den Kelch erst hinzu durch Anschluß an das spätere Ritual, weil dasselbe seiner Absicht entgegenkommt, scheut sich nicht (wie früher bemerkt), zunächst zur Verstärkung des freudigen, belebenden Charakters für Seine Stiftung auch die Gottesgabe des Weines (wie Melchisedek, anders als Muhamed) neben dem Brote zu heiligen, unangesehen den Mißbrauch der Unmäßigen in aller Welt, welcher leider daran haftet.*) Aber wie tiefen Sinn, welche nothwendige Wahrheit das hat, verstehen wir erst aus dem Gegensatze zur alttestamentlichen, göttlichen Verordnung, die kein Weintrinken beim Oster- oder Opfermahl hatte noch haben konnte. Die Heiden hatten Wein bei ihren Opfermahlen, ja sie tranken wirklich Blut (worauf nicht nur Hes. 39, 19. 20. zornig ironisch anspielt, wie Grotius bemerkt hat, sondern vielleicht auch schon Ps. 16, 4.**) sich bezieht, wovon Sach. 9, 7. jedenfalls deutlich redet); im ganzen levitischen Gesetz aber war es verbotener Gräuel, das Ver-

---

ohnehin Niemand reden!!" Wir sind nun einmal überzeugt, daß nicht nur Paulus Hebr. 12, 24., sondern der Herr selber in der Abendmahlstiftung davon geredet hat. Ja die Blutlosigkeit schon des Auferstehungsleibes ist, wie wir später sehen werden, faktisch verbürgt. Kahnis mit seinem „Wer mag sich dazu entschließen?" (S. 98.) hat die schriftmäßige Lehre so wenig widerlegt als Beck, dem er dies beilegt; er möchte wohl in puncto des Blutes neben dem Leibe selbst eben so unklar sein, wie nach seiner Aeußerung die lutherische Kirche. Wer Zugang zu solcher Litteratur und Verständniß für solche Spekulation hat, lese doch, was neuerdings Molitor bei Gelegenheit des heiligen Grals von Christi verklärtem Blute und Leibe sagt: Philosophie der Geschichte, IV, 1. S. 223—229.

*) Vergl. Krummachers Passionsbuch S. 91. und Hofmann Weiss. u. Erf. II. 241. welcher Letztere sogar erinnert, wie der Wein erst nach der Sündfluth zur Stärkung gegeben sei!

**) Was wir im Psalmenkommentar etwas willkührlich „noch zu weit ab fanden."

söhnungsblut zu trinken.*) Eine solche Verordnung jetzt durch Jesum war so völlig neu, so in der innersten Erfüllung des Gesetzes und Vorbildes dasselbe zugleich brechend, so scheidend und entscheidend zwischen dem Alten und Neuen Bunde, daß auch dadurch (wie nach Hebr. 13, 11. 12. durch einen andern damit verbundenen Umstand) sich die neue Gemeinde als der alten unrein ablöset. Gewiß, Niemand wäre auf Solches gekommen, wenn es nicht der Herr verordnet hätte. Daß Er es verordnet, daß er (sogar nur im symbolischen Sinne, wenn man durchaus will) gesagt haben soll: Trinket — mein Blut! das ist schon derselbe Widerspruch mit dem levitischen Gesetz, welchen Dav. Schulz erst in dem buchstäblichen Verständniß dieser Worte findet, um es damit abzuweisen. Die Aneignung des Opfers war im Schattenwerk sehr bedeutsam nur eine halbe, vorläufige durch das Essen vom Leibe des Thieres, man mußte selbst im Vorbild an der Gränze stehen bleiben und erkennen, daß der Böcke, Kälber und Lämmer Blut noch nicht das Leben gab. „Wo Blut ist, da ist auch Leben oder Seele; was will uns nun dieser Umstand (daß wir jetzt auch das Opferblut trinken) sagen, als daß wir nicht ein todtes Opfer, wie das levitische Israel aß, sondern ein lebendiges genießen, dessen Leben und unsterbliche Mittheilung im Alten Bunde noch nicht gekommen war?" (v. Meyer.) So wendet sichs wunderbarlich in der Symbolik des Sakramentes allezeit von einer Seite zur andern, und wer an ihm nicht die Vielsinnigkeit des Symboles lernt, ist in seinem Eigensinn für Einen Sinn unverbesserlich. Kaum hat uns das ausgegossene Blut die Gewißheit des Todes für den dahingegebenen, gebrochenen Leib bezeugt, so versichert es uns als getrunkenes umgekehrt wieder, daß in diesem Tode das Leben sei. Also nicht bloß, wie Luther einmal meinte: Fleisch das Leben, Blut der Tod. Vielmehr umgekehrt, wie schon Klemens im Blute das Leben, den Geist sah. Keinenfalls aber bloß etwa der Freudenwein „als Zuthat und Ueberschwang" dabei (wie Krummacher sich ausdrückt), sondern auf Grund einer entsprechenden Realität in dem lebendigen Christus.

Das Nächste wäre nun die Aufforderung zum Trinken. Doch zuvor noch ein Zwischenwort über das Aeußerliche des Weines, wie vorhin beim Brote. Daß in Palästina meist rother Wein wuchs und getrunken wurde, ist bekannt und dienet zur Unterlage für die Abbil-

*) Zwar nur durch Konsequenz der Verordnungen, die Anderes mit ihm zu thun geboten, wie in Analogie des verbotenen Blut-Essens mit dem Fleische, doch darin entschieden genug. Etwas Anderes ist es, daß die Stellen wie 3 Mos. 3, 17. 7, 26. 17, 10. 5 Mos. 12, 16. 23. (vgl. 1 Mos. 9, 4. und Apostg. 15, 20.) weislich zuvorversehend nur vom „Essen" reden, um in weiter Ferne dem neutestamentlichen Trinken Raum zu lassen.

dung des Blutes darin; doch versteht sich, daß dies unwesentlich bleibt, und nach allgemeinerer Anschauung des Alterthums ist jeder Saft der Rebe wie Blut, Leben, Geist des edeln Gewächses.*) Der überschwänglich in solchem Bilderspiel schwebende Sepp sagt auch einmal richtig: die Aehre (das Korn) sei gleichsam das Fleisch und der Wein das Blut der Erde. Tertullian nennt den Wein sanguinis vetus figura. Der andre Umstand betrifft das gebräuchliche Mischen des Weines mit Wasser, welches nach späteren Quellen sogar für das Pascha in seinem Verhältniß genau vorgeschrieben war. In der Voraussetzung, Christus habe ein Gleiches gethan, verfuhren auch die ersten Christen (inkonsequent genauer als beim ungesäuerten Brote) hiernach bei dem *ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος*, temperamentum calicis, mixtus calix**) — ja sie legten wieder eine neue, ganz unberechtigte Deutung hinein, wie zuerst bei Cyprian (ep. 63. ad Caecil.) zu lesen: das Wasser sei das Volk, mit welchem sich nun Christus vereinige, wie der Wein untrennbar dem Wasser beigemischt werde!***) Wir erlauben uns hiegegen zu behaupten: erstlich daß jedenfalls dergleichen daneben liegende Aeußerlichkeit nicht zum Sakrament gehört; zweitens daß die Sitte für Christi Zeit ungewiß bleibt; drittens aber, daß, falls das damalige Ritual schon ein Mischen vorschrieb, höchstwahrscheinlich dennoch diesmal Christus nicht mischte, darin eben so wie beim Segnen und dann erst Brechen des Brotes bedeutsam abweichend. Denn uns will bedünken, daß nur das reine „Gewächs des Weinstocks" würdig sei, Symbol des allerheiligsten Blutes zu werden,†) und daß uns hier berei-

*) Siehe bei uns Theil V. S. 238.

**) Worüber, wie über die Stellung der katholischen und griechischen Kirche dazu, das Weitere sich anderwärts findet.

***) Andere hernach fanden hierin Symbol der unzertrennbaren Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit.

†) Wie schon Voltaire spöttisch auf die Länder, wo kein Wein wachse, hinwies, so entblödet sich Schultheß nicht zu sagen: es sei doch gewiß nicht Jesu Wille gewesen, daß, wo kein Wein wächst, derselbe mit großen Kosten aus weiter Ferne herbeigeholt werde — eine Beschwerde, die einer Universal-Religion gar nicht angemessen sei! Wir möchten darauf keinesweges Lindners Antwort geben, daß auch Wasser genüge, oder mit Martensen kurzweg, nachdem die Quantität und äußere Form der sinnlichen Elemente zum Unwesentlichen gerechnet, fortfahren: „Aber nothwendig ist es, daß Brot und Wein, oder in Ermangelung derselben das, was dann natürlich an ihre Stelle tritt, wirklich ausgetheilt und genossen werden." Ausnahmen in Analogie von 2 Chron. 30, 18. 19. (richtige Uebersetzung) zugestanden, als Regel bleibt für Sakrament jedenfalls nur das gehorsame Bewahren auch der verordneten Elemente natürlich. Die Kirche Christi kann auch nicht eigentlich Brotes und Weins Mangel haben, denn jedes entlegene, vereinzelte Gemeindlein soll und wird schon den vom Herrn verordneten Wein zu er-

tet sein müsse im Bild wie im Wesen ein Mahl von reinem Wein, darin auch kein Wasser ist. Jes. 25, 6. Irrten wir, dann wäre zu erwarten, daß (der Analogie bei dem Brote gemäß) auch das Mischen des Kelches berichtet wäre; wie daher schon Origenes dies hervorhebend sich für ἄκρατον entschied.

Trinket Alle daraus! So viel dies πίετε dem φάγετε vorhin entspricht, gilt alles dort Gesagte hier wiederum. Aber von besonders dazukommender Bedeutung muß der verstärkende Ausdruck, daß Alle trinken sollen, sein: so viel werden wir billig hier, wo sich bereits jeder berichtete Ausdruck und Umstand als bedeutsam erwiesen hat, voraussetzen. Zwar hat nur Matthäus diese Aufforderung des Herrn, aber daß er, der Apostel und Augenzeuge sie hat, so wie daß Marcus anstatt des auffordernden Wortes berichtet, wie man darnach gethan habe, macht die Sache desto gewisser und wichtiger. Man kann fürs Erste dabei denken, was Bengel noch bei dem Ὡσαύτως zu bedenken gibt, und in dem stark betonten Πίετε zum Φάγετε ein Zeugniß Christi finden: quod duas partes S. Coenae nec separare debemus, nec confundere, quasi panis sine poculo sufficiat, aut cum corpore jam sumatur sanguis. Nicht trennen oder schmälern soll man die zwiefach einige Stiftung: so hat der Herr das πάντες zuvorversehend gegen den Kelchraub geredet,*) zum Zeugniß für Diejenigen, die seinem Worte gehorsam sich unterwerfen. Dies Zeugniß ist so klar, daß auch das Concilium non-obstantiense sein Non-obstante gewiß nicht im exegetischen Sinne meinte, vielmehr das Obstare der Verordnung Christi mit offener Frechheit zugestand.**) Das Verbot des Kelches für die Laien ist noch ganz etwas Anderes, als die für besondre Fälle von der alten Kirche zugelassene eucharistia intincta, und muß ein frevelndes Zerbrechen des Sakramentes genannt werden — unangesehen übrigens, daß Christi große Geduld und Treue den ohne

langen wissen in der Gemeinschaft mit der ganzen Christenheit auf Erden, wie unter Anderem die grönländischen Missionsplätze der Herrnhuther bewiesen haben. Kommunionwein als nöthigste, schönste Liebesgabe läßt sich mit Anderem überall senden.

*) Calvin: Tertio, cur de pane simpliciter dixit ut ederent, de calice, ut omnes biberent? Acsi Satanae calliditati ex destinato occurrere voluisset.

**) Vel si una species sufficeret, bibendum esset potius — hat Bengel richtig κατ' ἄνθρωπον gesagt. Rom freilich, um seinen Kelchraub zu maskiren, hat sogar die Einsetzungsworte interpolirt, daß es nun in der Messe bei Konsekration des Brotes heißt: accipite et manducate ex hoc omnes — bei der des Kelchs eingeschoben ist: mysterium fidei. Gelehrte Katholiken entblöden sich nicht zu sagen: diese Zusätze rührten aus einer Tradition des heil. Petrus her!

eigne Schuld an ihrem Rechte verkürzten Kommunikanten das im Symbol Entzogene doch innerlich zu erstatten vermag. Einen andern Gedanken fügt der hier besonders tiefsinnige Bengel noch in seinem deutschen N. T. bei. „Es hieß nicht: Esset Alle. Aber nachdem sie Alle gegessen hatten, so heißt es nun: Trinket Alle. Das Essen stehet frei — aber nach dem Essen stehet das Trinken nicht frei." Das heißt wiederum: Niemand soll hier trennen und halbiren — und insofern ist etwas daran, ja für Judas, dem das λάβετε, φάγετε zum Anfang unmöglich auch geboten sein konnte (daher eben nicht sogleich φάγετε πάντες, ihm zur Scheu des Zurückbleibens noch Raum zu lassen) behält es seine volle Wahrheit, daß er nun, weil er gegessen, auch zum Gerichte trinken soll und muß. Dennoch hüte man sich, die fein, aber unklar erfaßte Wahrnehmung zu weit auszudehnen, wo sie falsch werden muß. Denn in anderm Sinne muß man umgekehrt sagen, daß diese Aufforderung an Alle diesen Allen eine größere Freiheit einräumt, als beim Brote. Schon insofern der Kelch herum gereicht und nun Jedem überlassen wird, aus ihm so viel oder so wenig zu trinken, als er will, zeigt sich hier eine andre Bewandtniß der Sache symbolisirt: wenn bei der substantiellen, grundlegenden Vereinigung mit dem Leibe des Herrn der Herr selber Jedem das Maaß der Gabe als κλάσμα darreicht, so stehet es dagegen mehr in eines Jeden Entscheidung, wie viel des Lebens, des durchströmenden Geistes für den Leib des Herrn er sich aneigne. Dies verstehen wir aber wiederum erst, wenn wir tiefer dringend erkennen, was denn eigentlich in der innersten Kraft oder Wahrheit der Leib und was das Blut des Herrn sei. Hier scheint uns v. Gerlach (zu Joh. 6, 53.) so treffend geredet zu haben, daß wir gern einmal eines Anderen Wort uns ganz aneignen. Wie das Blut die Seele im Fleische, in der Substanz des Leibes ist, so bezieht sich nach ihm Trinken und Essen auf dieses Zwiefache: „Der geistliche, wie der leibliche Mensch bedarf zu seiner Erhaltung der beständigen Erneuerung seiner Substanz eben so wohl, als der Erquickung und Belebung des persönlichen, diese allgemein-menschliche Substanz einem Einzelnen aneignenden Seelenlebens in ihm. Jesus erschafft durch den Genuß seines Fleisches einen neuen Menschen in ihm; und durch sein Blut, das persönliche Leben der Liebe, gibt er ihm einen lebendig persönlichen Antheil an sich." Wir finden weiter mit v. Gerlach eben so wahr hierin: „daß diejenigen, welche den Laien den Kelch entziehen, ihre persönliche, freie Lebensgemeinschaft mit Christo, das geistliche Priesterthum ihnen rauben, und sie, so viel an ihnen ist, zu einer allgemeinen, von einigen wenigen ganzen, vollen Gliedern des Herrn regierten Masse eines Christenvolkes herabwürdigen." In der That, das ist kein Gedan-

kenspiel, sondern die volle, tiefe Deutung des merkwürdigen: Trinket Alle daraus, d. h. nehmet euch ein Jeglicher mit unmittelbarer Freiheit den persönlichen Antheil an meines Lebens voller, durchdringender Kraft.

Mit dieser Freilassung, welche zugleich für Alle, die frech genug waren, als Unwürdige beim Brote zuzugreifen, eine Nöthigung fortzufahren bleibt, ist freilich leider Judas zugelassen und gerichtet. Diese historische und in der Historie typische Beziehung des πάντες hebt (vermuthlich mit bewußter Absicht) Marcus hervor, wenn er anstatt des Wortes Jesu berichtet: und sie tranken Alle daraus. Je traditionell allgemeiner die Meisten jetzt ohne Weiteres „von der Voraussetzung ausgehen, daß Christus den Judas zuerst entfernen wollte, ehe er das Abendmahl einsetzte“ — desto schärfer fühlen wir uns zum Proteste gedrungen im Namen der nicht zu brechenden Schrift. Schon bei manchem Anlaß früher, namentlich in Johannes 13. (siehe Theil V. S. 125.) haben wir uns entschieden erklärt. Das πλὴν ἰδοὺ Luk. 22, 21. werden wir noch betrachten, jetzt stehen wir an dem ersten, festen Zeugniß für des Verräthers Theilnahme am Sakrament. Wofür man auch (mit manchen Aelteren) einen stattlichen Consensus patrum et doctorum ecclesiae beibringen kann: Cyprian, Origenes, beide Cyrille, Hieronymus, Augustinus, Chrysostomus, Theodoret u. s. w. — dann Calvin, Bucer, Bullinger (der es in besonderm Traktat erwies) und Lampe (mit noch ausführlicherer Behandlung), merkwürdig genug mehr auf reformirter Seite, obgleich es auch an beistimmenden Lutheranern (Wieland, Gerh. Meier) nicht ganz gefehlt hat. Es will eigentlich gar nichts sagen, wenn die Neueren großentheils (wie Olshausen) „aus der Idee des heil. Abendmahls es höchst wahrscheinlich finden,“ daß Judas nicht daran Theil genommen habe, ja wohl allzudreist meinen: „es wäre gegen die Liebe und Barmherzigkeit des Herrn gewesen, den Verräther das Mahl noch zur Erhöhung seiner Schuld mitgenießen zu lassen.“ Von Erhöhung der Schuld nach dem ausgesprochenen Wehe kann kaum noch die Rede sein; ist es aber tausendfach faktisch nicht wider die Idee des Abendmahls und eben so wenig wider die Barmherzigkeit des Herrn, daß im Lauf der Jahrhunderte die Unwürdigsten dabei sind — nun so läßt sich eher vermuthen, daß dies bereits in der Stiftung sich vorgebildet habe. Doch gilt es dabei nicht unser Vermuthen, sondern den Bericht der Schrift. Lukas läßt den Herrn ein Wort sagen, welches noch nach den Einsetzungsworten den Verräther über Tische sieht. Nach Marcus kommt V. 17. der Herr μετὰ τῶν δώδεκα — sofort ἀνακειμένων αὐτῶν καὶ ἐσθιόντων redet er vom anwesenden, mitessenden Verräther — in gleichem Zusammenhang, ohne den geringsten

Wink von Weggang dieses Einen unter ihnen, geht V. 22. fort: *καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν — ἔδωκεν αὐτοῖς — ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες.**) Durchaus nicht anders ist bei Matthäus das *ἐσθιόντων δὲ αὐτῶν* V. 26. die gleiche Wiederaufnahme von V. 21., wo *δώδεκα* vorherging, folglich *ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς* in seinem Bericht, *πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες* im Munde des Herrn unbedingt mit Einschluß des Judas zu verstehen. Uns wenigstens bleibt unbegreiflich, wie gegen solchen Text es dennoch z. B. wieder bei Lange (L. Jesu III, 232.) heißen darf: „wir dürfen aber (obgleich kein Wort davon dasteht) annehmen, daß er sich jetzt entfernte" — vgl. S. 331. das naiv ex propriis in die Geschichte Geschobene: „Der Verräther aber verschwindet!" Eben so bleibt unbegreiflich, wie Olshausen sagen kann: „daß des Verräthers Mitgenuß doch weder der Relation des Matthäus und Marcus noch der Idee der heil. Handlung entspreche." Wir halten's mit der Berlenburger Bibel, welche bei der Wiederaufnahme des *ἐσθιόντων αὐτῶν* Matth. V. 26. aus V. 21. kommentirt: dies weise eben auf die Konnexion mit dem Vorigen, weil es wieder so heiße. „Denn es war etwas dazwischen gekommen wegen des Kummers über den Judam, nun wiederholet es der Evangelist. Denn Christus schreitet nun zur Sache ohne fernere Hinderung und Aufenthalt durch das, was dazwischen kommen wollte. Damit gibt er uns nichts Geringes zu lernen, indem er nehmlich sich nicht über dem Bösen läßt abhalten vom Guten. Wir arme Menschen machen gar zu viel aus einer Sache, wenn was Anderes dazwischen kommt, halten uns dabei auf, und schreiten nicht zum Evangelio. — Aber Ps. 23. wird der Tisch doch gedeckt, obgleich Feinde da sind. Hier sehen wir an Christo die rechte Gemüthsfassung, die sich nicht hindern läßt durch die Untreue des Judas."

Das ist mein Blut, das des Neuen Testamentes! So bei Matthäus und Marcus gleich, nur daß Matthäus noch mit einem *γάρ* verstärkt im Fortschritt aus dem *Πίετε*, und (was gar nichts bedeutet) bei ihm das zweite *τὸ* zuweilen fehlt. **Dieser Kelch ist das Neue Testament in meinem Blute!** So Lukas und Paulus gleich, nur daß bei Lukas das *ἐστίν* gradezu weggelassen ist,**) bei Paulus emphatischer voransteht *ἐμῷ αἵματι* ganz wie vorhin *τοῦτό μου ἐστὶ τὸ σῶμα.* Daß wir in der erstern Form wahrscheinlich die

*) Wozu Glassius richtig: Verba illa per anticipationem posita sunt. Prius enim audiverunt mandatum Christi: bibite ex hoc omnes; hic enim est sanguis etc. Cui mandato obsecuti biberunt ex eo omnes.

**) Wodurch theils die Rede so recht *δεικτικῶς* hervortreten muß, theils unsre frühere Bemerkung über das ursprünglich unausgedrückte *ἐστὶ* sich zu bestätigen scheint.

damalige Rede des Herrn, in der andern aber seine authentisch offenbarte Erklärung haben, wurde schon gesagt: es folgt daraus für die Auslegung, daß beiderlei Ausdruck ihr Text sein muß, daß sie aber zunächst auszugehen hat von dem in der Veränderung nachgebrachten Hervorheben des Neuen Testamentes. Um so mehr, als über das zweite τοῦτό ἐστι, die Realität des αἷμα und sein Verhältniß zu dem Weine nur dasselbe gesagt werden kann und muß, was bei dem Leibe und Brote gilt.

Großes, bedeutsames Wort, dies καινὴ διαθήκη an dieser Stelle!*) Hier wird dieser Neue Bund verkündigt in seiner unmittelbar bevorstehenden, vergegenwärtigten Stiftung, hier wird er sogleich für alle Zukunft Jeglichem, der sein Genosse werden will, angeboten. Er wird aber geschlossen, gestiftet (welcher Begriff des διατίθεσθαι sich unausgedrückt von selber aus διαθήκη versteht), er kann es nur werden in einem Blute, welches wahrhaftig versöhnt, im Blute Jesu Christi selbst. Wie sich „Mein Leib" dem Leib oder Körper des typischen Osterlammes erfüllend entgegensetzte, so tritt jetzt, in der Erweiterung des Sakramentes durch den Kelch das emphatische „Mein Blut" an die Stelle für alles Opfer- und Versöhnungsblut, welches der Alte Bund überhaupt hat: darum nun καινὴ διαθήκη, nicht etwa bloß καινὸν πάσχα. Freilich bleibt auch dies Letztere vermöge des Parallelismus eingeschlossen, aber der Herr erklärt eben durch den umfassenden Ausdruck an diesem Orte sehr viel: zuerst schon, daß (wie wir oben gesagt) wirklich das Blut des Osterlammes ein umfassendes Vorbild gewesen sei des Versöhnungsblutes überhaupt — sodann, daß wirklich der ganze Alte Bund seine fundamentale und centrale Vermittlung im Blut habe — ferner, daß in diesem typischen: Ohne Blutvergießen keine Vergebung! (Hebr. 9, 22.) Wahrheit sei, weßhalb auch hier sogleich εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν — endlich daß diese Wahrheit wesentlicher Erfüllung der prophetischen Schatten in Seinem Blute gekommen und gegeben sei. Wo irgend im Alten Testament, ja sogar im Heidenthum durch noch übrige Wahrheit im oft schrecklich verzerrenden Wahn Opfer- und Sühnungsblut floß oder noch fließt — da bringt der Herr die Erfüllung und spricht dazu: Mein Blut ist das rechte! In diesem umfassendsten Sinne redet das Abendmahlswort noch heute zum Neuseeländer und Braminen, wie nach den Entwickelungen des Hebräerbriefes zum damaligen Israel.

---

*) Die Weglassung des καινῆς bei Marcus kann nur ein Schultheß billigen, um die „Anbequemung an den Ideenkreis der Judenchristen" in diesem Fabrikat erdichteter Einsetzungsworte „origineller" zu machen! Eichhorn warf überhaupt καιν. διαθ. als Zusatz weg.

Insonderheit aber bezieht sich der Herr mit seinem entscheidenden Worte deutlich auf zwei Hauptstellen des alten Wortes, eine historische am Anfang, eine prophetische, welche das Ende geweissagt hat. Die historische findet sich 2 Mos. 24., wo nach dem Anfange der sinaitischen Gesetzgebung an demselben Sinai das zweite Fundamentalzeugniß vom Blute des Bundes zum ersten des Osterlammes gebracht wird, wo wir den eigentlichen, hervortretenden Anfang derjenigen, die Sünder verschonenden und versöhnenden Bundesstiftung für Israel haben, welche nunmehr in einer neuen für alle Welt sich überschwänglich erfüllen soll. Noch vor der Einsetzung eines besondern Priesterthums*) werden Brand- und Dankopfer (vollständig zusammenfassend, wie es im Pascha lag) dargebracht, mit ihrem Blute wird der Altar, das Buch des Bundes (der Gebote) und das Volk selber besprengt, in feierlich deklarativem Worte (dessen Bedeutung wir aus Hebr. 9, 18—22. lernen) dies Blut für das Blut des Bundes erklärt. Unleugbar bei der hier sich koncentrirenden Beziehung des Neuen Bundes auf den Alten springt es in die Augen, daß der Herr bewußt absichtlich an dieses Wort 2 Mos. 24, 8. erinnern will.**) Schon damals war das Blut wenigstens im Schattenbilde gegenwärtig, eine Gemeinschaft damit wurde durch das Besprengen angezeigt; jetzt aber übertrifft die reale Gegenwart im Sakramente weit jenes Vorbild, und die Gemeinschaft wird ein Besprengen des Inwendigen, ein Trinken. Wenn Moses dort nur äußerlich zeigend sprach: הִנֵּה דַם־הַבְּרִית LXX. *ἰδοὺ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης* — so substituirt Paulus im Hebräerbriefe dafür ein *τοῦτο*, weil ihm dabei das neutestamentliche Sakramentswort im Sinne liegt.***) Indem der Herr spricht: des neuen Bundes — hat er den ersten alt gemacht und aufgehoben: so sagen wir auch hier mit Hebr. 8, 13. Eben so wahr indeß nach der andern Seite: „des neuen Bundes — so wird also der alte Bund ihm beigeordnet, er soll nicht vergessen werden." (Braune.) Wird er doch erfüllt in seiner Aufhebung, soll doch die unverständig ekle Scheu vor dem Blute,

*) Daher Jünglinge aus den Kindern Israel fungiren, d. h. nicht grade, wie Onkelos und Jonathan meinen, die Erstgebornen, sondern auserlesene Repräsentanten des priesterlichen Volkes, und Mose selbst noch als der Oberpriester sprengt.

**) Auch Schultheß vermag die, freilich nach ihm aus Mißverstand in die Evangelien gekommene Redensart „nirgends richtiger herzunehmen, als aus dieser einzig klassischen Stelle von dem Blute des Bundes."

***) Wie wir in unserer Auslegung sagten: „gewiß aus keinem andern Grunde, als um uns damit hinzuweisen auf die Erfüllung des Vorbildes, auf das dem mosaischen Wort entsprechende erhabene Stiftungswort im Munde Christi: Das ist mein Blut, das des N. T." Nebenbei ein Wink, daß der Apostel auch die ursprüngliche, historische Formel *τοῦτό ἐστι* wohl kennt.

welche der Unglaube an die göttliche Wahrheit des A. T. mit sich führt, hier im Mittelpunkte des christlichen Kultus, in der zartesten Liebesvereinigung mit dem Heilande gebrochen werden; denn es bleibt auch hier dabei, Blut und Bund gehören zusammen. (Siehe Sach. 9, 9—11. in merkwürdig messianischer Verheißung ein neues Bundes-Blut!)

Die andere Stelle, die prophetische, welche Christus eben so gewiß in Gedanken hat, weil in ihr allein ausdrücklich schon ein „Neuer Bund" geweissagt ist, haben wir Jer. 31, 31—34. (Vergl. wiederum Hebr. 8, 8. ff.) Dort heißt es: nicht wie der Bund, als ich eure Väter aus Egyptenland führete — also recht eigentlich die Erinnerung daran für Einsetzung eines neuen Pascha bedentsam. Dort wird als Hauptgut und Fundament des Neuen Bundes die nunmehr wirkliche Vergebung der Sünden genannt, und V. 34. hat das „Denn" keinen andern Sinn, als daß die neue Gesetzgebung des Geistes in den Herzen, die Erleuchtung zur Erkenntniß des Herrn, daß Alles, was der Neue Bund Herrliches hat und bringt, herkommen soll aus diesem Einen: „denn ich will ihnen ihre Missethat vergeben!" Wir fühlen von selbst, wie das hieher gehört. Dort heißt es weiter, keinesweges bloß als parallelismus membrorum: „und ihrer Sünden nicht mehr gedenken" — weil der Alte Bund in seinen vorbildlichen Opfern und Versöhnungen doch eigentlich nur ein stets erneuertes Gedächtniß der bleibenden Sünde hat, Hebr. 10, 3. Hier tritt das Gedächtniß der wahrhaftig vollendeten Versöhnung, des Einen hohepriesterlichen Opfers, aus dem nun Gnade und Kraft sich fort und fort lebendig erneuern, an die Stelle.

Doch wir müssen ferner den Ausdruck διαθήκη näher betrachten und zusehen, wie wir darin zum Begriffe des Testamentes kommen, welchen doch schon das διατίθεμαι Luk. 22, 29. ein wenig angemeldet hat. Wenn v. Gerlach als ganz gewiß voraussetzt, das Wort der aramäischen Sprache, die Jesus redete, sei קְיָם gewesen, so wäre damit nichts gewonnen, weil dieser Ausdruck noch weniger deutlich testamentum umfaßt; wir müssen aber auch mit gleicher Gewißheit widersprechen und schon wegen des Bezuges auf die nachgewiesenen Schriftstellen behaupten, daß des Herrn Rede jedenfalls von בְּרִית ausgehet. Entweder war dieser Ausdruck selbst (was leicht möglich) damals noch in der Lebenssprache vorhanden, oder wenn ein andrer substituirt wurde, wie in den chaldäischen Paraphrasen, so konnte der Herr ihn zunächst nur mit Anknüpfung an das בְּרִית des heiligen Textes gebrauchen. Was heißt nun dort dieses Wort? Allerdings zuerst foedus*) als

*) Wie die Vulg. im A. T. eben so durchgängig setzt, als richtig im N. T. stets testamentum. Nur schwerlich nach der Etymologie, die noch Fürst mit

Vertrag zwischen Zweien, davon gehet die Herablassung Gottes aus, wenn er mit Menschen, mit Noah, Abraham, Israel seinen Bund schließt. Aber sehr natürlich tritt auch im A. T. schon ein Zwiefaches dabei hervor: die Initiative von Seiten Gottes und die Vermittlung durch ein versöhnendes Blut. Indem Gott so höchst herablassend entgegenkommt, sich mit Menschen wie mit seines Gleichen in Bündniß zu begeben, kann und darf es um so weniger der Mensch vergessen, daß Gott es bleibt, welcher zuerst den Bund angeboten, aufgerichtet, die Bedingungen und Verheißungen desselben gestellt hat. Die Bedingung des sinaitischen Bundes insonderheit ist das Gesetz, daher seit jenem סֵפֶר הַבְּרִית 2 Mos. 24. auch specialissime die דִּבְרֵי הַבְּרִית עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים 2 Mos. 34, 28. und die לֻחוֹת הַבְּרִית 5 Mos. 9, 9. u. s. w. Stärker noch tritt als Gottes Initiative die gestellte Verheißung hervor, so daß בְּרִית a parte potiori gradezu bedeutet — nicht die *παραγγελία* sondern die *ἐπαγγελία* ejus qui pacem et amicitiam offert, wofür schon genug wäre, (mit Gesenius) nur Jes. 59, 21. anzuführen; siehe noch den Bund mit David (völlig s. v. a. Verheißung) 2 Sam. 23, 5. Ps. 89, 4. 35. 2 Chron. 13, 5. Wird nun schon auf diesem Wege בְּרִית fast identisch mit Stiftung, Vermächtniß, so bereitet sich solcher Uebergang des Begriffes für den Neuen Bund (in dem die alttestamentlichen, theils anthropomorphischen, theils gesetzlichen Vorstellungen vom zweiseitigen Bündniß ohnehin wegfallen müssen) auch durch das vermittelnde Blut des Bundes: nicht ohne Blut — das offenbart und erfüllt sich jetzt als durch einen Tod, sogar den Tod eben Dessen, welcher die damit erworbenen Güter in der heiligfesten Schenkung seines Todes für uns vermacht, als Erbtheil gibt, uns als die Erben oder Miterben, Genossen seines neuen Lebens, Rechtes und Reiches einsetzt. So deducirt es der Apostel Hebr. 9, 15—18. sehr deutlich*) und „bringt mit dem jetzt geschehenen Tode das alte Wort vom Erbe so in Verbindung, daß die Ertheilung des Erbes jetzt als wirkliches Vermächtniß in Aehnlichkeit menschlicher Testamente sich zeigt.“ Er spielt wahrlich nicht mit dem „herbeigezogenen“ Doppelsinn des griechischen *διαθήκη*, welches als zugleich mit *συνθήκη*

Gesenius gibt: eigentlich Opferthier-Zerschneidung — sondern eher, wie Hofmann (Schriftbew. I, 233.) lehrt: von ברא in der Bedeutung: etwas setzen, daß es sei, oder daß es so sei, folglich in der That etymologisch nicht sogleich ein Bund, sondern etwas Gesetztes, eine *διαθήκη*. Doch gilt jedenfalls nicht diese etwanige Etymologie, sondern der in der Schrift primo loco schon deutliche Sprachgebrauch.

*) Siehe unsere Auslegung (Hebräerbrief I, 316—333.), welche jedem geneigten Leser hoffentlich zeigen kann, daß alles Künsteln umsonst ist, hier den Begriff des Testamentes wegzubringen — auch die neuerlich wieder von Baumgarten (Comm. z. A. T. I, 188.) hervorgesuchte Künstelei.

synonym von den LXX. gesetzt war, aber als דייתיקי schon bei den Juden für eigentliches Erbvermächtniß gebraucht wird, sondern die neue Wendung des Ausdrucks in der neuen Sprache liegt wirklich mit ganzem Ernst in der Sache, knüpft sich zuvorversehen daran, daß jetzt die Sprache so redet. *) Aehnlich schon vergleicht derselbe Apostel Gal. 3, 15. die verheißene Schenkung dem festen Testament eines Menschen, und es ist keine willkührliche Vergleichung, sondern die Autorisation für diesen jetzt aus בְּרִית entwickelten, in διαθήκη hervortretenden Mitbegriff insonderheit des „Neuen Testamentes“ liegt in dem Stiftungsworte des Herrn Jesu bei dem Kelch, wie wir vorhin gesehen, daß bei Hebr. 9, 20. daran gedacht wird. Gewiß der einfache, klare Sinn dieses Stiftungswortes lautet ja ganz, als wenn es hieße: Siehe ich sterbe für euch — und lebe dennoch — so schenke, vermache ich euch Mich selbst — da habt ihr Mich, in meinem Tode und Blute, daß ihr in mir lebet, weil Ich in euch! So verstanden gewinnt auch das begründende γάρ bei Matth. einen starken Sinn: Trinket Alle daraus, denn es ist ja Mein Blut, in welchem ich euch Allen den Bund anbiete, das Vermächtniß besiegele und darreiche! Desgleichen die bedeutsame Opposition in der Zusammenstellung: τὸ τῆς καινῆς διαθήκης — als Hinweisung auf das neue Moment: Mein eigenes Blut macht euch die Verheißung zum Testamente des für euch Sterbenden!

Daß τοῦτό ἐστι in der Konstruktion mit αἷμά μου ganz wie beim Brote zu verstehen ist, bedarf keines Wortes weiter. Die Aenderung aber bei Lukas und Paulus, welche nun ἡ καινὴ διαθήκη zum Prädikat hervorhebt, kann sehr natürlich nicht wieder bloß τοῦτό ἐστι sagen, sondern muß zugleich ändern: τοῦτο τὸ ποτήριον. Denn der Wein wohl (oder das im Wein Gereichte) ist das Blut, nur der Kelch aber kann heißen das Testament im Blute. (Luthers Uebersetzung bei Lukas: Das ist der Kelch — ist leider offenbar falsch.) Zwar einerseits bleibt dies dasselbe, denn der Kelch steht für seinen Inhalt: was ich euch darin reiche — gleichsam dieser Trank, ποτήριον fast gleich πόμα, πόσις. (Wie beim Brote mit Schultheß gesagt werden kann: τοῦτο scil. χρῆμα, βρῶμα — nur daß es konkret verstanden werden muß, nicht bloß: dies Essen oder Trinken.) Dann aber, weil jetzt nicht folgt: ist mein Blut — sondern: ist das Neue

*) Zwar sagt noch Bengel halb wahr: Ipsa vocabula בְּרִית et διαθήκη differunt, eamque habent differentiam, quae rei ipsi mirabiliter respondet. Nam בְּרִית magis congruit oeconomiae veteri, quae habebat formam foederis, διαθήκη oeconomiae novae, quae habet formam testamenti. Aber anderseits ist dabei nicht zu vergessen, wie die Differenz wirklich zugleich eine Einheit der Entwickelung bleibt.

Testament — haben wir freilich zu verstehen: dies mein Darreichen des Kelches und euer Trinken daraus, diese Kelch-Gemeinschaft ist für euch das N. T., d. h. eure Empfangnng und Aneignung desselben, eure Aufnahme in die Erbschaft.*) Das ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι aber wiederum darf wegen des sakramentlichen τοῦτό ἐστι, an dessen Stelle die andere Redeform getreten ist, durchaus nicht als bloßes per sanguinem meum gefaßt werden, sondern behält den Sinn realer Mittheilung, in welchen ja grade hiemit sich die Rede wieder zurückführt: das Testament zwischen mir und euch kommt zu Stand und Wesen durch das aus diesem Kelche getrunkene Blut, bestehet in dem Blute, dessen Gemeinschaft zwischen mir und euch — das Trinken ist die Testamenterlangung, weil das Getrunkene das Blut ist.**) Vergleiche den Protest gegen die zu flache Verbindung der Reformirten (als ob es hieße: ἡ καινὴ διαθήκη ἡ ἐν τῷ αἵματί μου) bei Kahnis v. Abendm. S. 71. 72., so wie die ganz richtige Auflösung: Dieser Trank ist mein Blut, welches der neue Bund ist — oder: ist als mein Blut der neue Bund. (S. 83.)

Das für Viele vergossen wird. Ἐκχυνόμενον vergegenwärtigend wie διδόμενον, also die Vulg. falsch effundetur, fundetur, obwohl sie wenigstens bei Luk. richtig vorher datur setzte. Περὶ bei Matth. oder ὑπὲρ bei Luk. (und als Variante auch bei Marc.) unterscheidet sich nicht und bleibt beim einfachen Für, denn hieher gehörte nicht ausdrücklich das für die Stellvertretung entscheidende ἀντί.***)

---

*) Und zwar in künftig fortdauernder, jedesmaliger Erneuerung des heilig festen διατίθεμαι, wie Calvin sagt: Foedus enim, quod sanguine suo semel sancivit, quodammodo renovat vel potius continuat — quoties sacrum illum sanguinem libandum nobis porrigit. Nur ein Schultheß aber kann διαθήκη für synonym mit ἐκκλησία und dies wieder für gleich mit dem metaphorischen σῶμα erklären!

**) So wird wahrlich nicht „Kelch, Wein, Stiftung und Blut Alles in Eins zusammengemischt" durch eine für Schulz undenkbare Redeweise, sondern bloß geredet in tiefsinniger Koncentration, wie das heilige Wort über den gemein logischen Usus hinaus vielmals redet.

***) Das Fündlein des ganz in Willkührlichkeiten fanatisirten Schultheß: ἐκχυνόμενον s. v. a. ἔκχυτον, ῥαντὸν, ῥαντήριον, und ὑπὲρ s. v. a. auf, עַל — daß bei Marcus nur die Idee des Bundesblutes als Sprenge-Blutes herauskäme — bedarf nach allem klaren Zusammenhange für unsre Leser keiner Widerlegung. Wenn aber Ebrard in ganz andrer, achtungswürdigster Gesinnung die paulinische Formel, sie selbst wieder einseitig auslegend, als entscheidend für den Sinn des τοῦτό ἐστι hinstellt, so muß dagegen unsre ganze Auslegung der Abendmahlsworte, wie schon der Schrift überhaupt, den Vollsinn heiliger, vollends geheimnißvoller Rede behaupten. Wer hier nur Eine logische Beziehung des Wortes nach gemeiner Weise gelten läßt, übt bei aller Schärfe und Zuversicht eben darum doch nicht die entscheidende Exegese.

Dennoch liegt Letzteres insofern mit darin, als des Herrn im Blut ausgegossenes Leben in uns eingehend unser Leben wird. Ueber πολλῶν anstatt πάντων hat man nichts Besonderes zu zweifeln oder daran irre zu werden. Zunächst schon könnten wirklich die πολλοί (wie Rauh, Deutsche Zeitschr. 1850. Nr. 46. wieder sagt) im Gegensatz mit den Juden „die herbeigerufene Menge der dem alten Passahlamm Fremden" anzeigen; das gehet sodann von selbst über in allgemeinen Sinn für die Menschheit. Daß jedenfalls Christi Blut im Sinne der Sufficienz und allgemeinen Gnade für Alle vergossen ist, wie sonst die Schrift bezeuget, befestigt sich auch hier durch das bei Luk. dafür gesetzte, den Judas einschließende ὑπὲρ ὑμῶν.*) Die πολλοὶ können also gemeint sein wie nach einer gewöhnlichen Auslegung die vielen Alle, die von Adam herkommen, im Gegensatze des Einen, der sie erlöset, Röm. 5, 15. 18. 19. (Vergl. 1 Kor. 10, 17. οἱ πολλοὶ, οἱ πάντες.) Doch sind genauer auch in Röm. 5. die πολλοί nicht mehr die πάντες, sondern jetzt im verheißenen Erfolg nur die, denen es zu Gute kommt, οἱ λαμβάνοντες. (Joh. 1, 12.) Siehe schon meine Andeutungen für gläub. Schriftverständn. II. 279. vergl. mit Rothe über Röm. 5. S. 118. Darum finden wir in der That bei Matth. wegen des auffallenden Gegensatzes mit πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες wahrscheinlich, daß πολλῶν (was nicht ganz gleich mit τῶν πολλῶν) jetzt hervorhebt, wie nur an Vielen (Jes. 53, 11. 12.) dies Blut quoad efficaciam sich als für sie vergossen bewähret.**) Einerseits, wie Braune sich ausdrückt: „Furchtbar ist die feine und doch offenbare Andeutung: trinket alle daraus — für viele vergossen; warum nicht für alle? weil doch also wider Etliche schreit Jesu Blut!" Furchtbar nehmlich der hiemit ergänzend gegebene Protest und Ausschluß gegen denselben Judas, welcher zum Mittrinken aufgefordert ist, welchen der variirende Ausdruck bei Lukas einschließt — so daß wir über dies düstre Geheimniß im Geheimniß des Sakramentes die scheinbar sich widersprechende zwiefache Formel haben. Anderseits aber auch lieblich die dem Ausschluß korrelate Zusammenfassung der ächten Abendmahlsgemeinde (der ganzen, die, wie schon oben beim Pascha gesagt, in jedem Kommunikanten-Häuflein sich darstellt), der durch dies Blut wirklich selig und heilig gemachten Vielen.***)

---

*) Denn daß in Anwesenheit des Judas Christus dies Wort nicht hätte brauchen können (Kahnis S. 11.) — ist gänzlich ohne Grund gesagt, wofür eine Hinweisung auf 2 Petr. 2, 1. genügen mag.

**) Wie wir schon zu Matth. 20, 28. Th. II. S. 329. sagten.

***) Wenn Grotius eine Anspielung fand auf Dan. 9, 27. δυναμώσει διαθήκην πολλοῖς — so bleibe das lieber dahingestellt.

Wie nun bei Lukas, wo τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον nach ἐν τῷ αἵματι folgt? Man hat es deßwegen weiter zurück, bloß auf τὸ ποτήριον bezogen, und ein Gewisser sprach dazu, gleich als ob des Matth. und Marc. αἷμα ἐκχυνόμενον unächt und ungültig wäre: „am Kreuz wurde ja in der Regel sehr wenig Blut vergossen.“ Wir sind auch über dies Letztere der Meinung, daß in sehr sicherer, ja nothwendiger Ausnahme von der Regel Christus wirklich, d. h. physisch alles Blut ausgegossen hat, daß darin auch ein dem Abendmahl entsprechendes, durch das Abendmahl indicirtes Mysterium liegt; wir wollen aber damit Niemand ärgern und nur dabei bleiben, daß jedenfalls in richtigem Sinne gesagt werden kann und muß, er habe sein Blut (der Kraft und Wirkung nach so gut wie alles) für uns ausgegossen. Daß bei Luk. ἐκχυνόμενον keineswegs allein oder auch nur zunächst (im Widerspruche mit Matth. und Marc.) vom ποτήριον gesagt sein kann, dafür gilt Bengels Wort: nam poculum plenum non effunditur, sed ebibitur.*) Folglich erklärt sich dieser aus der Konstruktion fallende Uebergang zum Nominativ ganz richtig so, wie auch in Sommers einmal schon genannten synoptischen Tafeln steht: vorher hat Lukas mit Paulus oder nach der durch Paulus verkündigten Form geredet, hierauf kehrt er zu den Synoptikern zurück, auch das Hauptwort der ersten Tradition beizufügen, daher der Nominativ. Es ist eine constructio πρὸς τὸ σημαινόμενον, weil ja im Wesen der Mittheilung, Aneignung, die es hier gilt, διαθήκη ἐν τῷ αἵματι und τὸ αἷμα τῆς διαθήκης wieder gleich ist.**) Eben deßwegen aber versteht sich anderseits, daß ἐκχυνόμενον wirklich zugleich auf ποτήριον (oder ganz genau auf den Wein darin) gehet, nur nicht im ersten, äußerlichen Sinne, sondern in demjenigen symbolischen, welcher nun erst vom Ausgießen des Blutes her auf das Ausgießen des Weines übergeht. Umfaßt doch der Kelch gewissermaßen (symbolisch) die Einheit des gesammten Blutes Christi, steht so dem ganzen Brote oder Leibe parallel;***) folglich haben wir in ἐκχυνόμενον zugleich an den zum Trinken dargebotenen Wein zu denken, ganz wie in διδόμενον und κλώμενον zugleich an das Brot. Wie der Leib sich

---

*) Daher Schultheß eben, um seine exklusive Auslegung zu retten und die Beziehung auf αἷμα wegzubringen, ἐγχυνόμενον emendirt.

**) Ob Nitzsch noch jetzt bei Matth., Marc. und Luk. die „Zusätze“ streichen würde, zweifeln wir.

***) Wie schon Ignat. ad Philad. in der bekannten Stelle es meint: μία γὰρ [illegible] — καὶ ἓν ποτήριον εἰς ἕνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ. Desgleichen [illegible]ys. Areop. (von Schultheß angeführt und gemißbraucht): τὸν [illegible]ρετον ἄρτον διελὼν — καὶ τὸ ἑνιαῖον τοῦ ποτηρίου πᾶσι [illegible]μερίσας.

für uns bricht in völliger Einheit des Sterbens mit dem daraus kommenden Leben, indem wir davon essen, so ist jetzt sakramentlich alles vergossene Blut des Herrn in diesen Kelch gefaßt, wird aus ihm, indem wir daraus trinken, quoad efficaciam für uns, d. h. in uns „ausgegossen" — in Analogie der Ausgießung des heil. Geistes, d. h. reichen, vollen Mittheilung. Hier zeigt sich zuletzt ein neuer Grund in der tiefsinnigen Symbolik des Ganzen, warum Christus wohl sagen konnte: Trinket Alle (der Kelch des Sakramentes ist wie die allgemeine Gnade und Erlösung euch Allen bereit) — aber durchaus nicht, daß das in ihm gefaßte Blut auch wirklich für Alle sich lebengebend ergieße, welche äußerlich eigenwillig aus dem Kelche trinken.

Zur Vergebung der Sünden. Dieser (dem Dav. Schulz etwas unbequeme, seinem εἰς ἀνάμνησιν allerdings grade gegenüber tretende) Beisatz ist nicht etwa gar unächt, weil nur Matth. ihn hat, weil auch die paulinische Form ihn wegläßt, sondern die Weglassung will sagen, daß er sich gewissermaßen schon im Blute des Bundes von selbst versteht. Daß aber der Herr ausdrücklich so gesprochen, damit wird (in fernerem Bezug auf Jer. 31, 34.) das jetzt im Blute der Versöhnung für uns vorhandene Hauptgut des Neuen Testamentes hervorgehoben. Dem Alten gehört die πάρεσις, dem Neuen eigentlich erst die ἄφεσις ἁμαρτιῶν. Röm. 3, 25. (Apostg. 17, 30.) Eph. 1, 7.*) Quid est autem Novum testamentum? Certe promissio est remissionis peccatorum et reconciliationis propter Christum. So kann man fürs Erste mit Melanchthon sagen, obgleich dann auch mit Luther weiter folgern: Wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit. Bekannt ist Luthers Lehre und Polemik wider Diejenigen, welche die Vergebung bei Christus am Kreuze suchen heißen und nicht im Sakrament. „Von der Vergebung der Sünden handeln wir auf zwo Weisen" — entgegnet er.**) „Einmal, wie sie erlangt und erworben ist; das andermal, wie sie ausgetheilt und uns geschenkt wird. Erworben hat sie Christus am Kreuz, das ist wahr; aber er hat sie nicht ausgetheilt oder gegeben am Kreuz. Im Abendmahl oder Sakrament hat er sie nicht erworben; er hat sie aber daselbst durchs Wort ausgetheilt und gegeben, wie auch im Evan-

---

*) In der letzteren Stelle ἄφεσις als Glossem zu streichen, so daß es „nicht einmal ein paulinisches Wort" wäre, steht nur einem Schultheß frei. Man sehe noch Hebr. 9, 22. 10, 18.

**) Das ander Theil wider die himmlischen Propheten vom Sakrament. Vgl. auch was Jul. Müller in seiner trefflichen (latein.) Schrift über Luthers und Calvins Abendmahlslehre S. 5 ff. von diesen Aeußerungen Luthers sagt, um die gewöhnlich wider Calvin gehende Klage auszugleichen: Itaque ne Lutherus quidem, quem principalem statuit Sacrae Coenae effectum, ei soli vindicat,

gelio, wo es gepredigt wird. Will ich nu meine Sünde vergeben haben, so muß ich nicht zum Kreuz laufen, denn da finde ich sie noch nicht ausgetheilt; ich muß mich auch nicht zum Gedächtniß und Erkenntniß halten des Leidens Christi, wie Karlstadt alfenzt, denn da finde ich sie auch nicht; sondern zum Sakrament oder Evangelio, da find' ich das Wort, das mir solche erworbene Vergebung am Kreuz austheilt, schenkt, darbeut und gibt. Darum hat der Luther recht gelehrt, daß wer ein bös Gewissen hat von Sünden, der solle zum Sakrament gehen und Trost holen, nicht am Brot und Wein, nicht am Leib und Blut Christi, sondern am Wort, das im Sakrament mir den Leib und Blut Christi als für mich gegeben und vergossen darbeut, schenkt und gibt. Ist das nicht klar genug?"

Wir erlauben uns auf die letzte Frage mit Nein zu antworten. Man muß doch nicht bloß festhalten, wie Luther, daß die Vergebung auch im Evangelio zugetheilt wird, wie hier, durchs Wort; man kann ferner sagen, daß bereits das erste Sakrament, die Taufe den Abendmahlsgenossen die Vergebung zugetheilt hat; ja man muß nicht übersehen, daß den Kommunikanten eigentlich zuvor schon das vorbereitende Wort als Absolution zugesprochen hat: Ihr seid rein — daher eben nunmehr der alte Spruch: Den Heiligen gebet das Heilige! Hiernach behält es auch Wahrheit, daß man eigentlich nicht erst oder sonderlich im Sakrament Vergebung der Sünden zu suchen habe, und Alles, was z. B. Schultheß (vom Abendmahl S. 140—147.) aus dem Alterthume für die schon geforderte Reinigkeit der getauften Kommunikanten beibringt, bleibt insofern richtig. Was aber Luther meint und wenigstens hier nicht „klar genug" ausgedrückt hat, insofern er seltsam genug auch beim Sakramente sagt: nicht am Leib und Blut, sondern am Wort (denn was wäre dann der Unterschied zwischen Predigt oder Absolution und Sakrament?) — das ist die eben so gewisse, näher zu bestimmende Wahrheit: daß im Sakramente das Wort für den zugreifenden Glauben jedenfalls durch begleitende reale Mittheilung des Leibes und Blutes stärker verbürgt ist. Also nicht eigentlich die Vergebung, an die ich nach dem Wort schon glaube, wohl aber die Versicherung und Befestigung derselben, wenn ich ein schwach oder „zappelnd" Gewissen ihrethalben habe, hole ich mir zum kräftigen Trost im Sakrament. Wie denn auch nach der genau zu fassenden Wortstellung „ausdrücklich die Vergebung der Sünden nicht vom Genusse des Weines und Brotes, sondern vom Vergießen des Blutes am Kreuze hergeleitet wird." *) Am allerwenigsten ist, wie Lindner will,

*) So ganz richtig Krahner (Deutsche Zeitschr. 1851, S. 404.) der noch dazufügt: „Die Behauptung eines neuen sündentilgenden Gnadenaktes beim würdigen Genusse des heil. Abendmahls, ohne damit dem vollgültigen Opfer Christi

diese Vergebung das Einzige und Eigentliche, was hier empfangen würde. Aber sie wird mir befestigt: schon insofern ich mich durch gläubigen Empfang des Sakramentes stets wieder auf den objektiv gewissen Grund stelle der vollbrachten Versöhnung, des gestifteten Testamentes;*) ferner insofern ich damit wahrhaftig neu im Leibe und Blute die Vergebung empfange zur heiligenden Wirkung. Jeder Fortschritt in der Heiligung, jede zunehmende Stärkung am inwendigen Menschen ist bedingt durch die neu in der Kraft ergriffene Rechtfertigung: darum und dazu reicht uns allerdings Christus im Sakrament jedesmal als die zuerst nöthige Speisung und Belebung auch einen neuen, kräftigen Trost der Vergebung. In dieser Absicht hat er das Wort, welches davon redet, hinzugethan, auch in der Voraussicht, daß die gläubigen Kommunikanten allezeit, wie noch Schwachheit, so noch Sünde, die der Vergebung bedarf, mitbringen werden. —

Bei Paulus hat endlich der Herr ein zweites, wiederholendes: *Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* beigefügt, er hats dazu verstärkt durch *ὁσάκις ἂν πίνητε*, **so oft ihrs trinket.** Natürlich, was nicht nochmals zu beweisen bleibt, nicht etwa *πίνητε* absolut, wie Stolz, de Wette, van Eß, Allioli, Kistemaker, Goßner einstimmig übersetzen: so oft ihr trinket (und respektive esset) — sondern: so oft ihr diesen Kelch trinket.**) So oft — das ist auch nicht etwa muthwillig in völlige Freilassung der Feier, gegen das *τοῦτο ποιεῖτε* zu verdrehen, wie Barclay sagt: „diese Worte halten eben so wenig einen Befehl in sich, als wenn Jemand saget: so oft, als du nach Rom gehest, besiehe das Kapitolium — solches einen Befehl an mich andeutet, mich dahin zu begeben!" Und wie z. B. sogar Gottfr. Arnold (Kirchen- und Ketzerhistorie, gleich voran Th. I. Buch I. Kap. 5. §. 15.) hiemit einstimmt. Denn dabei vergißt man sehr sorglos, fast muthwillig, daß diese Wiederholung beim Kelche schon den ersten Befehl *τοῦτο ποιεῖτε* voraussetzt.***) Auch daß wir nicht ganz selten, im Leben

---

zu nahe zu treten, scheint nur möglich unter der Voraussetzung der Wiederholung dieses Opfers selbst beim Abendmahl, was uns dann unrettbar in die Auffassung des Abendmahls als eines sacrificium propitiatorium hineintreiben würde, so daß wir in diesem Falle nur eine Inkonsequenz vor dem katholischen System voraus haben würden."

*) Daher Luther in seiner Unklarheit, nicht in die Einheit der geistlichen Gabe mit der verklärten Leiblichkeit durchschauend, auch wohl einmal vom „edelsten und theuersten Siegel und Pfand" für die Zusagung des Bundes redete. Siehe Kähler's dritten luth. Katechism. S. 174.

**) Daß Luther bei seinem „es" an das Blut gedacht hätte, ist nur eine Beschuldigung von Schultheß.

***) Dennoch fällt Schultheß mit dieser Quäkerei zusammen, wenn er das *ἂν* (diesmal, weil ers brauchen kann) urgirt und versteht: bei jedem freiwilli-

ein= oder etlichemal so trinken und essen, wird im ὁσάκις bezeichnet: auch uns soll ja herzlich verlangen darnach. Unbestimmt aber in evangelischer Freiheit wird es gelassen, wie oft, und namentlich noch in diesem letzten Ausdruck die bestimmte Festzeit, welche für den Typus verordnet war, aufgehoben. *)

Wir halten uns bei der erneuerten Wichtigkeit des alten Sakramentstreites, in dem es doch jetzt den Frieden gilt, für hinlänglich entschuldigt wegen der unverhältnißmäßig weitläuftigen Auslegung der Worte, mit welchen die bedrohte Union sich zu wehren, in denen ihre Lehre sich zu entwickeln hat. Wir können auch noch nicht schließen, ohne uns einen dogmatisch=irenischen Versuch durch nähere Betrachtung des Streites zu erlauben.

Gewiß, auch bei diesem Thun und Gebieten an uns, also zu thun, galt im verstärkten Sinne, was beim Fußwaschen gesagt war: Jetzt wisset, verstehet ihrs noch nicht, ihr werdet es aber hernach erfahren. Die Jünger konnten den Herrn im damaligen Augenblicke nicht eigentlich verstehen, die Erfahrung des hier verheißenen Genusses und die Erleuchtung des heil. Geistes hat ihnen hernach das Geheimniß ausgelegt, so viel es dies als Geheimniß gestattet. Einfach, ohne der unziemlichen Grübelei Vorschub zu thun und doch mit genauester Bestimmtheit stellt sich die weitere Lehre des Apostels Paulus vom Sakramente dar. Nachdrücklich nur in seine mystische Tiefe weiset uns mit kurzem, wink= und blitzartigen Worte der Apostel Johannes, 1 Joh. 5, 6—8. Eben so einfach, ungeachtet des bereits anhebenden menschlichen Dogmatisirens bleibt noch im Ganzen die Rede der apostolischen Väter, der Kirchenväter zu Anfang — bis sichs allmählig durch

---

gen und beliebigen Anlasse, wo ihr nicht bloß mit Speise euch labet, sondern zu größerer Fröhlichkeit noch dazu gern einen Becher Wein trinket! Oder: so oft ihr (was freilich kaum nöthig) ein Trinkgelage, πότος, συμπόσιον haltet!! Das klingt ärger noch als die bekannte, alte Rede, der ganze Sinn der Stiftung sei: bei jeder Mahlzeit gedenket meiner! (Wie sie z. B. Scheinert, die christl. Religion — ein höchst merkwürdig wunderliches Buch! I, S. 281. wieder vorbringt.)

*) Estque propterea adjunctum, quod sacramentum velit habere liberum, non certo tempori alligatum, velut erat Judaeorum pascha. Quasi velit dicere: Ego vobis festivitatem paschalem seu coenam adorno et constituo, quam non tantum ad hujus diei vesperam quotannis celebrabitis, sed ea saepe fruemini, quando et quotiescunque libitum fuerit, prout cuique integrum erit et necessarium, nulli loco aut tempori alligatum. Catech. maj. p. 561. Ganz dem entgegen ist die wunderliche Meinung (welche noch Lindner vertrat): daß in diesem ὁσάκις eine alljährliche und öffentliche Feier gleich dem Pascha vorausgesetzt sei.

Uebertreiben und Ueberbieten des in der Schrift gegebenen Wortes zur Transsubstantiation lenket — bis dann, früher vorbereitend schon, hernach in und seit der Reformation vollendend (aber bis heute noch nicht vollendet) die Reaktion des mannigfachen Protestes gegen den Aberglauben den rechten Frieden in der Erkenntniß des Glaubens bringen will.

Die Zeugnisse der Väter von Ignatius, Justinus und Irenäus an sind den Kundigen bekannt. Fest steht gegen die Ketzer das ὁμολογεῖν der Kirche: τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὴν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν. Mit Entschiedenheit wissen und zeugen sie: Οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν — ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι. Diese κοινὴ πίστις der Kirche von Anfang wegdeuten ist Künstelei, ihr als klüger widersprechen schon darum wenigstens verdächtig. Nicht sowohl für das Abendmahl, als vielmehr durch dasselbe, welches an sich selbst klar zeuge, beweiset Tertullian corporis et sanguinis Domini veritatem. Besonnen unterscheidet man dabei wohl das ἐπίγειον und das οὐράνιον πρᾶγμα, wie Irenäus — die visibilis elementorum species und invisibilis caro et sanguis, sacramentum et rem sacramenti, wie Augustinus redet. Je mehr die zunächst durch ungläubigen Widerspruch geweckte Betrachtung ins Einzelne geht, desto näher liegt es dem Glauben ohne die apostolische Erleuchtung, etwa rechts oder links einmal mit einem Worte, das dem Geheimnisse nicht ganz gemäß ist, auszuschreiten. Aber höchst verkehrt muß es heißen, hier die Worte, mit welchen die gläubige Anschauung stark bezeugend als vom Ueberschwänglichen, eifrig vertheidigend als vom Gewissesten oder sinnig betrachtend als vom Vielsinnigen, stets aber noch mit „argloser Unbestimmtheit" redet — auf die dogmatische Goldwage späterer Terminologie zu legen. Begegnet uns ein ἐν τύπῳ oder eine figura corporis — das ist darum nicht gleich wie bei Zwingli gemeint;*) wiederum ein corpus in pane, ἄρτοι σῶμα γενόμενοι will noch nicht grade sagen, was Paschasius Radbertus und Lanfrank aufgebracht hat, und was man jetzt gar Transelementation heißen will, wie schon frühe μεταβάλλεσθαι, μεταποιεῖσθαι. Wäre man doch bei der Einfalt geblieben und ferne davon, allen Gläubigen fortan solch eine kleinliche Genauigkeit des Ausdrucks, wie sie nur der schulmäßig disputirenden, nicht der andächtigen Betrachtung eignet, zuzumuthen und aufzulegen! Wäre doch nie der unselige Streit entbrannt, seit welchem — „so viel Streitschrif-

*) Sogar τὸ αἷμα οἶνος ἀλληγορεῖται bei Clem. Alex. noch nicht mit Ausschluß des Geheimnisses.

ten vorhanden sind, daß durch deren Zusammenpappung eine ziemliche Festung angelegt werden könnte!" Dieser Seufzer ist berechtigt, insofern der Streit leider eine sehr bedauerliche Seite hat; dennoch thuts hier kein frommer Seufzer, keine bloß gegen den dreisten Verstand sich zurückziehende Einfalt, sondern auch dies Dogma muß durch die Entwickelung hindurch, bis nach den schärfsten Proben, wie weit man gelangen könne, die bessere Einfalt des bewußten Glaubens wiederkehrt.

Exegetisch falsch freilich und ein Anfang zum ketzerischen Widerspruche gegen das Wort bleibt es, wenn man kurzweg, als sei es damit abgethan, auslegen und umdeuten will, wie die erste helvetische (zweite Baseler) Konfession: „seinen Leib und sein Blut, d. h. sich selbst." Hier zu protestiren und aufs Wort zu weisen, ist erlaubt, ja geboten. Durchaus verwerflich als Kirchenlehre oder Theologie, ob auch die beste Meinung christlichen Glaubens in beschämendster Sanftmuth es gesagt habe, bleibt wirklich der wenigstens in diesem Stücke specielle Rationalismus, nach welchem Zwingli die Gegenwart des wahren Leibes allzunüchtern (d. h. ohne irgend einen Genuß) auf eine „vergegenwärtigende Glaubensbeschauung und dankbare Erkenntniß, daß der Herr wahrhaftig im Fleische gelitten habe," reducirt — sogar hiemit die Gegenwart des wirklichen oder natürlichen Leibes zu leugnen, dies für einen „nach den ägyptischen Fleischtöpfen zurücksehenden, wider Gottes Wort streitenden Irrthum" zu erklären sich untersteht!*) Was Zwingli, der leider zurückschreitende zuletzt an leeren Zeichen des abwesenden Leibes, bloßer Bedeutung und Ceremonie behält, ist nicht nur viel zu wenig, sondern es enthält vielmehr seinerseits einen positiv gegen das Wort angehenden Irrthum.**) Dagegen ist es schon viel, sehr viel als freudig anzuerkennendes Zeugniß des rechten Glaubens, was Calvin nicht bloß zugesteht, sondern selbst mit Parrhesie behauptet. Sehr wohlberechtigt lehnt er den auch ihm gemachten Vorwurf des Rationalismus ab: An dictat communis sensus, ab humana carne Christi petendam esse immortalem animae vitam? An fert ratio naturae, ut e coelo in terram usque penetret vivifica illa carnis

*) Zwingli's Glaubensbekenntniß von 1530., Artikel 21. und 22. In dem Briefe zur amica Exegesis: sola contemplatione.

**) So daß wir uns außer Stande sehen, von seiner Lehre, insofern sie die tiefere Fassung des leiblich-geistlichen Mysteriums bestreitet, auch noch mit Ebrard zu sprechen: „Was Zwingli sagt, ist noch nicht die ganze Wahrheit, aber es ist ganz wahr." Nimmt der neue, so kräftige Fürsprecher Zwingli's diesen Satz für eine Stufe des Rückschrittes, bis zum Leugnen der Lebensvereinigung mit Christo, selber zurück (II, 258.) — nun so finden wir darin ein bedenkliches Zugeständniß, daß es mit der Lehre des jedenfalls höchst unmystischen Mannes über das Mysterium von Anfang nicht richtig war.

Christi virtus, et in animas nostras influat? An philosophicis speculationibus consentaneum est, mortuum ac terrestre elementum efficax organon esse Spiritus Sancti? An ex naturalibus principiis sumtum est, quicquid Minister ore pronuntiat, ex Dei verbo et symbolo figurat, Christum intus praestare? Certe nisi coeleste mysterium nobis esset sacra Coena, tam praeclaros et carnali rationi incredibiles effectus non ei tribueremus.*) Er behält sogar, das muß jetzt die unbefangen und ruhig gewordene Betrachtung der Sache zugestehen, ein gewisses Recht in seiner aggressiven Polemik gegen Die, welche noch mehr behaupten, wenn er z. B. redlich sagt: Si ita sensum suum explicarent, dum panis in mysterio porrigitur, annexam esse exhibitionem corporis, quia inseparabilis est a signo suo veritas: non valde pugnarem. Sed quia in pane corpus ipsum locantes, ubiquitatem illi affingunt naturae suae contrariam, addendo autem Sub pane, illic occultum latere volunt: tales astutias e suis latebris paulisper extrahere necesse est.**) Was hier Trennendes eintrat, war wenigstens eines großen Theils Mißverständniß und Uebergriff menschlichen Wortes auf beiden Seiten, und es ist die Aufgabe einer späteren Zeit geworden, dies im Frieden zurechtzulegen. Freilich gehet Calvins Eifer dann wieder viel zu weit: Non loquor de Papistis, quorum tolerabilior, vel saltem magis verecunda est doctrina! Gegen das unstreitig zum Abschluß der ganzen Christologie gehörige Dogma der communicatio idiomatum, das aber weislich behandelt sein will, wendet er leider allzuscharf ein: Quasi vero unio illa conflaverit ex duabus naturis medium nescio quid, quod neque Deus esset neque homo!***) Aber man hat ihm auch anderseits Anlaß dazu gegeben, die Wahrheit liegt unsrer klaren Ueberzeugung nach wirklich in der Mitte, wiewohl diese Mitte kaum durch sichere terminos völlig auszudrücken sein möchte.

Die Ubiquitätslehre — so sagen wir mit Hagenbach †) und sogar manchen Lutheranern — „war in der That nur eine Auskunft der Verlegenheit und bildete zur Lehre von der leiblichen Gegenwart im Brote gleichsam den Schlagschatten." Das Schlimmste dabei bleibt aber ihre Unhaltbarkeit. Die absolute ubiquitas corporis Christi, welche man gelehrt hat, ††) kann Möhler mit Recht eine „wun-

*) Zweite Defension gegen Westphal, S. 675. 676.

**) Institutt. IV, 17, 16.

***) Ebendaselbst §. 30.

†) Studien u. Kritiken 1854, 1, S. 37.

††) Wohl zu unterscheiden von der Möglichkeit, überall, sonderlich in der Gemeinde gegenwärtig zu werden, von der spiritualitas = ubiquitas, welche wir Th. IV, S. 285. anerkannten.

derliche Vorstellung" heißen, und des Landgrafen Wilhelm von Hessen Protest gegen die Konkordienformel spricht wohlbefugt: „Wir haben unsres Ortes diese Paradoxa de ubiquitate et illocalitate Corporis Christi nicht in der Bibel finden können." Vielmehr ist von der heutigen Exegese zu bekennen, daß Luther im Unrechte war, für die Beziehung, die es hier galt, zu behaupten: „Die Schrift lehrt uns, daß Gottes rechte Hand nicht sei ein sonderlich Ort u. s. w."*) Hier wird die Wahrheit von der geistigen Immanenz Gottes in aller Kreatur konfundirt mit etwas ganz Anderem, worüber die Schrift so viel wenigstens andeutet, daß eine der Erde sogar entgegengesetzte localitas des Himmels, in welchen Christus aufgefahren und aus dem er wiederkommen wird, unleugbar bleibt. Viel zu viel bewies Luthers gewaltiger Trugschluß: „Christi Leib ist zur Rechten Gottes. Die Rechte Gottes ist aber an allen Enden. So ist sie gewißlich auch im Brot und Wein über Tisch. Wo nun die Rechte Hand Gottes ist, da muß Christi Leib und Blut sein." Spräche er bloß (wovon man sagen möchte, daß ers gemeint), Christi Leibhaftigkeit participire so weit an der göttlichen Allgegenwart, daß sie auch sein könne, wo sie wolle — das wäre das Richtige. Viel zu viel aber sagt das „Muß" und das „Auch im Brot und Wein;" denn was bleibt nun für eine sonderliche Gegenwärtigkeit im Sakrament, und wie will man so wehren dem Umschlagen in jenes (von uns zu Joh. 6. erwähnte) spiritualistisch schwärmende Extrem, in der ganzen christusdurchdrungenen Welt Christi Leib und Blut zu genießen? Des Unterschiedes noch nicht zu erwähnen, daß doch nur in seinen Gläubigen und Verbundenen der Herr leibhaftig wie geistlich einkehrt und wohnet. Hier hilft auch nicht gegen den Einwurf, es sei zu viel gesagt, die zuletzt nur ausweichende, zurückziehende Antwort: nirgends als im Sakrament dürfe man sprechen, hier sei Christus, weil er's im Worte versichert habe. Zweierlei sei es, Gott ist da, und er ist dir da, das Letzte sei nur, wo Er gesprochen: Hier sollst du mich finden!**) Denn sehr nahe liegt doch sogleich die Replik: Ei nun, warum darfst Du denn sprechen, er sei überall? — Hier wird nicht gemerkt, daß man eigentlich, indem man auf die Wil-

*) Daß diese Worte noch fest stehen — bald zu Anfang. Womit dann die Position der Konkordienformel stimmt: quod dextera Dei ubique est. Dagegen Luther zu Marburg zweimal eingestand, Christi Leib sei umschrieben, dann erst es ärgerlich zurücknahm.

**) Wörtlich z. B. einmal: „Christus ist um uns und in uns. Wiewohl er überall ist, in allen Kreaturen, und ich möcht' ihn im Stein, im Feuer, im Wasser, oder auch im Strick finden, wie er denn gewißlich da ist: will er doch nicht, daß ich ihn da suche ohne das Wort, und mich ins Feuer oder Wasser werfe oder an Strick hänge. Ueberall ist er, er will aber nicht, daß du überall nach ihm tappest, sondern wo das Wort ist, da tappe nach."

lenserklärung, uns da zu sein, durchs Wort zurückkommt, eben damit dasselbe anerkannt hat, was auf der andern Seite Wirkung des heil. Geistes zum Hervorbringen der Gegenwärtigkeit heißt — daß man sich überhaupt mit Worten verstiegen hat in ein Gebiet, welches über denselben liegt. Gradezu verkehrend heißt es:*) Personalis enim unio et sessio ad Dextram Dei testantur praesentiam (omnipraesentiam?) corporis; institutio autem et verba Coenae testantur ejus dispensationem. Vielmehr bezeuget zunächst die Schrift, ganz offenbar im Sinne der leiblich umschriebenen Präsenz an einem certum ποῦ, daß Christus im Himmel sei;**) das Abendmahl dagegen eröffnet uns, daß und wie er auch auf Erden sein will. Wir bekennen frei, daß wir es hier halten müssen mit den hessischen Theologen, wenn sie (nach Plancks Ausdruck) Alles einräumten, was die schwäbischen und niedersächsischen Ubiquisten nur irgend brauchen und wünschen konnten: Ita statuimus et docemus, licet Christus verus et naturalis homo sit et maneat, non tamen propterea sequi, corpus et sanguinem ejus in sacra Coena non posse distribui et percipi: sed quia humanitas Christi ab aeterno Dei filio assumta, et sic cum Deitate indivise unita est, potius inde sequitur et irrefragabiliter probatur, quod Christus tamquam omnipotens et verus Deus, ubicunque velit, corpore suo possit adesse. Diese „multivolipraesentia" oder dies „ubicunque vult," wobei sich viele Lutheraner beruhigen, womit sogar die Formula concordiae (pag. 787. Rechenb.) einmal übereinstimmt, ist gewiß richtiger, schrift- und sachgemäßer, als jene Rede: daß auch sein Leib tamquam omnipraesens da sein müsse!***)

Ein absolut, nicht bloß wundersam dynamisch je nach Absicht und Wirkung des Geistes in ihm, sondern auch schlechthin lokal in der Weise sonstiger Leiblichkeit überall gegenwärtiger Leib — ist es denn noch ein Leib? So wenig als jenes immaterielle Etwas, welches jetzt Andre dem verklärten Christus nur lassen! Und warum ist denn die Gemeinde Christi sonderlich Sein Leib? Warum son-

*) Schon in der Erklärung der würtembergischen Theologen an Kurfürst August, von Brenz und Andreä.

**) Wie die zweite helv. Konfession, die sonst genauer von Christi Fleisch und Blut zu reden weiß, mit Anführung von Joh. 14, 2. Apostg. 3, 21. (wozu noch viel mehr sich fügen ließe) behauptet. Schon Augustin: in loco aliquo coeli, propter veri corporis modum.

***) Neuerdings behauptet Richers (in seinem hochwichtigen, wenn auch manches einzeln Unrichtige noch mit sich führenden Buche: Die Schöpfungs-, Paradieses- und Sündfluthgeschichte, S. 299.) auch von dem noch nicht menschgewordenen Jehovah sogar: „Es gibt nur eine Ubiquitas essentialis und keine personalis" d. h. überall wo und insoweit als Person, Persönlichkeit eintritt, kann von absoluter Allenthalbenheit nicht mehr die Rede sein.

derlich — das trifft die Einen; warum Leib, das schlägt die Andern. Sogar Petersen*) spricht ganz besonnen: „Es war ja vor Allem der Glaubenssatz, daß Gottes Sohn wahrhaftig Mensch worden und auch in seiner Erhöhung wahrhaftiger Mensch bleibe, kurz das theure Kleinod der Lehre von der andauernden wahren und wirklichen Menschheit unsres Heilandes, welches Zwingli so wenig wie Oekolampad aufgeben wollten, bei der übertriebenen Ubiquitätslehre Luther's aber es aufgeben zu müssen nicht ohne Grund sorgten." Er führt dann Oekolampad's Worte an: Ponere autem corpus Christi ἀσχημάτιστον καὶ ἀπερίγραπτον καὶ ἄτροπον καὶ πολύτροπον, quid aliud est, quam imaginarium et non verum asserere Christum? So wie das rechte Prinzip, womit Zwingli und Oekolampad wirklich im Rechte waren: ne quippiam statuatur humanitati Christi adversum, id quod dogma vestrum minatur. Wie schon Augustin gesagt hatte: Cavendum, ne sic divinitatem astruamus, ut auferamus veritatem carnis. Nam quando caro Domini erat in terra certe non erat in coelo, et nunc cum sit in coelo non est in terra. Man kann und muß mit Ebrard sogar einstimmen, daß hierin zugleich der nöthige Protest gegen paganistische Kreatur-Vergötterung enthalten sei. So wie mit Martensen: daß durch die überspannte Ubiquität die Individualität Christi verflüchtigt, der persönliche Christus der Gnade und Heiligkeit aufgelöst wird in einen pantheistischen Naturchristus — — also daß am Ende das All Ein großes Sakrament wird. Möchte der Unionsfriede der tieferen Denker im Glauben heut zu Tage diese Wahrheit auf reformirter Seite gebührlich anerkennen! Man kann die wahre Gegenwart des Leibes und Blutes vollkommen lutherisch behaupten und doch dabei das Uebergreifende der lutherischen Beweismittel dafür wie Calvin und Beza verwerfen: das zeigen die acht Gegenfragen für Andreä, welche die Anhaltischen Theologen dem Kurfürsten sandten, nachdem sie die sechs ersten der empfangenen acht mit bestimmtem Ja beantwortet hatten. Man sehe diese hochbedenklichen Gegenfragen, an deren manchen wirklich die jetzt neuesten Lutheraner zur Besinnung kommen könnten, bei Planck.**) Die erste: Ob der Himmel ein unterschiedener Ort von der Erde sei? Die zweite: Ob, so viel die Nießung des wahren Leibes Christi im Abendmahl betrifft, ein Unterschied zwischen jenem ersten in der Einsetzungsnacht gehaltenen und zwischen jenem sei, das noch jetzt gehalten wird? Die sechste: Ob die Einsetzungsworte des Nachtmahls nicht hinreichend seien, aller Sakramentschwärmerei zu begegnen? Die achte: Ob die menschliche

*) Die Lehre von der Kirche, III. Buch, S. 446.

**) Protest. Lehrbegr. VI, 658. Jetzt auch mitgetheilt von Schubring in der Luth. Zeitschr. 1848, 2. S. 311.

Natur Christi in ihrer Majestät doch auch noch eine Kreatur gleiches Wesens mit uns bleibe?*)

Man kann wahrlich mit dem christlichen Glauben aller derer, die der heil. Geist nicht anders reden lehret, getrost zufrieden sein und mit ihnen gemeinsam das Brot brechen, wenn sie wie Calvin bekennen: Neque enim dicimus, quidquam ostendi, quod non vere detur. Jubet nos Dominus, panem et vinum accipere; interea spirituale carnis suae et sanguinis alimentum se dare pronunciat. Hujus rei non fallacem oculis proponi figuram dicimus, sed pignus nobis porrigi, cui res ipsa et veritas conjuncta est. Und abermal (und oftmals ähnlich): Cum Dominus ipsa sit veritas, minime dubium est, quin promissiones quas dat illic nobis simul etiam impleat et figuris suam addat veritatem. Quamobrem non dubito, quin sicuti verbis ac signis testatur, ita etiam suae nos substantiae participes faciat, quo in unam cum eo vitam coalescamus. Dabei haben die reformirten Konfessionen vom Heidelberger Katechismus an, der sonst am flachsten redet, doch in dem Stücke wirklich das Recht auf ihrer Seite, daß sie voranschicken: obwohl Christus jetzt im Himmel ist.

Nun aber fahren wir getrost anders mit Luther fort, glauben, bekennen und lehren, durch die Stiftungsworte gebunden, daß er auch auf Erden, namentlich in dem gläubigen Empfang des Brotes und Weines — nicht bloß wirke, sondern leibhaftig sei. Also das ist anderseits ein kecker, abzuweisender Ausspruch von Beza: der Leib Christi sei so weit vom heil. Abendmahl entfernt, als der Himmel von der Erde! Nach 1 Joh. 5, 8. zeuget das Blut wie der Geist auf Erden. In Apostg. 3, 21. heißt: *ὃν δεῖ οὐρανὸν μὲν δέξασθαι* — jedenfalls: Christus muß den Himmel einnehmen, innehaben, beherrschen; nicht aber,**) der Himmel muß ihn aufnehmen, in irgend einem solchen Sinne, daß er dadurch örtlich beschränkt und gebunden sei. Denn im Sakramente kommt Christus herab zu uns, nicht wir werden zu ihm in den Himmel erhoben; das Letztere wiederum widerspricht dem klaren Sinne der Stiftungsworte und ist ein gleiches Menschenfündlein, wie die falsche Ubiquität. Die bloße praesentia operativa***) genügt nicht zur vollendeten Anerkennung des Mysteriums im klaren Buchstaben,

*) Bei welcher letzten Frage wegen Geschaffenheit, Kreatürlichkeit des Menschen Jesus freilich die Gottmenschlichkeit in reformirter Weise nicht genug bebeachtet wird; vgl. dazu Liebner's Christologie I, 298—307.

**) Was Bengel nennt violenta interpretatio et inimica celsitudini Christi supra omnes coelos.

***) Welche nur anzunehmen Hardenberg einst beschuldigt wurde, welche neuere Lutheraner wie Reinhardt und Storr grade heraus annahmen.

weder beim Sakramente noch in Joh. 6. Von Christi Fleisch und Blut ist die Rede bei diesem σκληρὸς λόγος, nicht von einem bloßen Aus- oder Einfluß, vivificus vigor u. dgl. Denn von dergleichen sagt man nicht essen und trinken. Noch weniger bloß von virtus, operatio, meritum absentis corporis, wie dann die gefährliche Verflachung immer weiter sich herabstimmt. Hier muß man Obstand halten, wie Melanchthon später (Loci vom J. 1595.) aus Cyrillus in Joannem anführt: Considerandum est, Christum non solum per dilectionem in nobis esse, sed etiam naturali participatione, id est, adesse non solum efficacia, sed etiam substantia. Wie auch das Leipziger Gespräch von 1631 darüber einig wurde: „auch nicht nur die Kraft und Wirkung u. s. w.*) Von einem gewissen Schwanken ist Calvin's Lehre nicht frei zu sprechen, wenn er einmal mit Luther spricht: sub panis symbolo pascemur ejus corpore, sub vini symbolo distincte ejus sanguine potabimur, ut demum toto ipso perfruamur — dann aber wieder umlenkt: Regnum Christi non circumscriptum, quin virtutem suam, ubicunque placuerit, in coelo et in terra exerat, quin se praesentum potentia et virtute exhibeat — non secus ac si corpore adesset, quin denique suo ipsius corpore suos pascat, cujus communionem Spiritus sui virtute in eos transfundit. Secundum hanc rationem corpus et sanguis Christi in Sacramento nobis exhibetur. Die Spiritus virtus ist freilich dabei, wie Sack neuerlich betont hat, aber das non secus acsi**) reicht noch nicht an das in Analogie der ganzen Schrift und des ganzen Glaubens verstandene τοῦτό ἐστι, noch nicht an das große Geheimniß Eph. 5, 30. Heißt es bei Calvin: Quasi vero, si ad se nos evehat, non aeque potiamur ejus praesentia — so muß man die Gegenfrage thun: Sed cur nos ad eum evehi dicendi? Quasi se ad nos descendere non ipse dixisset! Wie v. Meyer (in der Recension über Scheibel) „Luther's glückliche Mitte zwischen Tridentinismus und Zwinglianismus" fast zu unbedingt anerkennt, dann aber treffend fortfährt: „zwischen welchem (dem Zwinglianismus) und dem Lutheranismus Calvin wiederum, aber in einer unglücklichen Mitte schweben blieb." Das ist wahr; zu stark aber drückt sich Lindner (der doch selbst das Sakrament ganz aus-

*) Sammlung der reform. Symb. Bücher, Neustadt 1830. I. S. 490.

**) Wobei doch ein andermal wiederum es heißt: quamvis in nos non ingrediatur ipsa Christi caro. Die ungarische Konfession spricht ebenfalls: „er ist aber nicht leiblich gegenwärtig, wie er dies war im Leibe seiner Mutter, in Judäa, im Grabe. Denn da er leiblich in den Himmel erhoben und auferstanden ist, so befindet er sich nicht hier und muß im Himmel sein bis an den Tag des Gerichts." Tamquam carcere inclusus!

leert!) über Calvin aus: „er macht aus der einen Abendmahlshandlung zwei, löst sie in zwei verschiedene Handlungen — in ein Hüben und Drüben — auf, wovon die eine leer und die andre inhaltsvoll ist." Denn grade die Einheit, nicht bloß die „Gleichzeitigkeit" beider Handlungen behauptet er doch so nachdrücklich, als actio in actione, actus in actu.

So viel ist gewiß für tiefer dringendes Verständniß im Glauben: daß, obwohl (wie wir öfter angedeutet und wie aus Joh. 6. folgt) der Herr auch außerhalb des sakramentlichen Brotes und Weines wahrhaftig sein Fleisch und Blut geben kann und gibt, diese Mittheilung seiner verklärten Leiblichkeit dennoch etwas Anderes ist, als was wir durch den Glauben im Wort und als Kraft des heiligen Geistes empfangen.*) Anderseits eben so gewiß (und hiemit kommen wir zum zweiten Punkte, wo die Union vom strengen Lutherthum lassen muß, wie bei der Ubiquität als dem einen) — anderseits eben so gewiß ist: daß Christi vorgehaltenes, dargereichtes Fleisch und Blut unmöglich in demselben Sinne, derselben Wahrheit und Wirklichkeit den Ungläubigen zu Theil werden kann, wie den Gläubigen.**) Wenn Rambach (den wir gern für solche Milderungen citiren) sagt: „weil der Herr Jesus keine Wohnung bei ihnen finden kann, sondern alsbald wieder zu weichen genöthigt wird, sobald er sich im heil. Abendmahl zu ihnen genahet hat" — so ist das eigentlich nicht mehr ächt lutherisch. Wenn Christus verklärt leibhaftig, als Derselbe, wie er in den Gläubigen wohnt, vermittelst derselben manducatio oralis, an der es hinge, auch nur auf Einen Augenblick in die Ungläubigen einginge, wenn es möglich wäre, wie Luther spricht: „auch im Abendmahl Christi Fleisch ohne Glauben leiblich essen" — das erklären wir für ein horrendum dictu, für ein schlechthin Undenkbares, in dessen Setzung die lutherische Lehre sich bis dahin, wo aller Verstand und alles Schriftwort ausgehet, überschlagen hat.***)

*) Folglich offenbar falsch nicht die Frage, sondern die Antwort im Genfer Katechismus: „Erlangen wir diese Mittheilung allein durch das Abendmahl? Nein, denn nach dem Zeugnisse Pauli theilt sich uns Christus auch durch das Evangelium mit." So fließt dann freilich Alles unklar und unbegriffen in Eins, in die Mittheilung Christi an uns.

**) Vgl. was wir schon Th. IV. S. 264. 265. gesagt.

***) Calvin: Christum absque fide recipi nihilo magis consentaneum est quam semen in igne germinare. Wir sagen: im Abendmahle wird ja das Für uns zum In uns, also ist hier kein anderes In uns, als das dazu gewordene Für uns denkbar — mit Ebrard's treffendem Wort: „die potenzirteste Einheit von gratia forensis und gratia medicinalis." (Nur daß Ebrard falsch Christi wie unsern Leib von diesem medicinalis ausschließt!) Unsere Bedenken gegen den Gericht wirkenden Genuß der Ungläubigen, welcher

Wenn sogar — sagen wir dann herablassend — Solches auf Einen Augenblick geschehen könnte, dann müßte, wie man's nun lieber hören mag, entweder Christus in ihnen zum verzehrenden Feuer werden, oder ihr sofort wieder folgendes Ausstoßen Christi (freilich lauter Undenkbarkeiten) ihnen sofort zum ewigen Gerichte gereichen. Als wovon doch die Schrift wie die Erfahrung nichts weiß. Nusquam legimus, sagt Calvin, Christum indigne recipiendo mortem sibi accersere homines; sed potius, respuendo. Die Konfession Johann Sigismunds beruft sich (Artikel 9.) mit vollstem Recht auf Joh. 6, 54. und 47. dafür, daß die Ungläubigen des wahrhaftigen Leibes und Blutes Christi nicht theilhaftig werden. Der 29ste der Englischen Artikel spricht hier die Wahrheit: „Im Gegentheil essen und trinken sie das Sakrament oder Sinnbild des so erhabenen Gegenstandes (the sign or sacrament of so great a thing) sich selbst zum Gericht."

Leider ist in diesem anderen Stücke der theure Petersen auch noch nicht klar durchgedrungen. Wenn er (S. 481. 482.) meint, grade die das ganze Mysterium erschöpfende Auffassung Luthers erkläre auch erst vollkommen, warum die Ungläubigen das Sakrament sich zum Gericht genießen und nicht bloß davon „frappirt" werden — wenn er sagen kann „daß sie es nur leiblich und nicht zugleich auch geistlich" empfangen, eben darum auch sei es ihnen, wie Luther spreche, „giftig und tödtlich" — so bekennen wir, diese Erklärung absolut unerklärlich zu finden. Hier fragen wir dreist mit Calvin: Quis non videt exanimem fieri Christum et sacrilego divortio a spiritu suo totaque virtute avelli? Denn es müßte ja dann Christi Fleisch und Blut, das von Geist und Leben durchdrungene, auch ohne Geist und Leben, nur leiblich existiren können,*) und was wäre es dann? Christi wahrhaftiger Leib ohne Geist, jetzt ein Gift zum Tode — wer das fassen mag, der fasse es und bringe es mit Joh. 6. in Einklang!

---

dem lieben Münchmeyer so gar leicht zu begreifen scheint, beruhen auf ganz anderen Vorstellungen als nur „sehr materiellen" von dem Eingehen Christi in uns. Wenn er nur selbst erst etwas tiefer denken könnte, was Christus, was seine durchgeistete Leiblichkeit, was Gemeinschaft mit Ihm sei, würden sich die Bedenken wohl auch melden.

*) Mit Ebrard: „der Leib und der Geist Christi aus einander gerissen, und der erstere nicht als ein lebendiger, belebter, sondern als eine für sich seiende, indifferente Substanz gedacht." Man sehe, was Ebrard gegen Rudelbach's katholisirende Argumente sagt, vom Abendm. I, 130. Desgleichen was Jul. Müller (Lutheri et Calvini sententiae, p. 11.) gegen Kahnis' Mißverstand. Wir halten mit Nitzsch dafür: die lutherische Lehre lasse sich nur behaupten — wenn sie die absolute ubiquitas aufgibt und wenn sie „einer Präsenz des Leibes und Blutes entsagt, welche Absenz der vollen Person Christi im Genusse bleiben würde." Deutsche Zeitschr. 1852. S. 167.

Lenkt Petersen dann (schon im Ausdruck sich widersprechend) S. 485. um: „wo Christi Leib ist, da ist auch sein Geist, selbst bei und in den Ungläubigen, da nehmlich in der absoluten Objektivität richterlicher Präsenz" — so kann unserem harten Verstande doch auch dies letzte Schlagwort nicht ein Haar weiter zum Verständnisse helfen, und wir haben von solcher „absolut objektiven richterlichen Präsenz" des Geistes Christi, die zugleich leiblich in Jemanden käme, so wenig etwas in der Schrift gelesen, als von einer giftigen, tödtlichen Wirkung seines Leben seienden, Leben gebenden Fleisches und Blutes. Am allerwenigsten haben wir Schriftgrund oder auch nur Vorstellungsmöglichkeit für den Ausdruck bei Kahnis: „daß der Unwürdige den Leib Christi durch Aufnahme in sein unreines Ich entweiht, verletzt, gewissermaßen tödtet!!" (S. 168.)

„Daß ein Glaubenszustand, ein Anfang des neuen Menschen überhaupt vorhanden sei, ist also Bedingung, damit das heil. Abendmahl seinem Wesen nach Statt finden könne" — sagen wir mit Ebrard, und wenden gern auch auf das Abendmahl an, was Derselbe bei der Taufe sagt: „Die heil. Schrift weiß nichts von einer magischen Wirkung Christi, welche sich, unabhängig von dem frei-bewußten Glauben an das Wort, einzig auf die bewußtlose, dunkle Seite der Menschennatur bezöge." Hier hat Luther an der Spitze seines Gebäudes das Fundament seines Glaubens, welches er doch so trefflich zu legen wußte, seltsamlich ins Disputiren befangen — vergessen.*) Die ihm folgende Lehre vom gleichen Empfang der Ungläubigen behält wirklich noch eine Art opus operatum, zwar nicht des Austheilenden oder Empfangenden auf Erden, aber doch des allmächtigen Christus, welcher wider seines Reiches Ordnung seinen Leib und Blut so zwingend, zum Leben oder Sterben daran, doch wirklich auch ratione operis operati in die äußerliche Handlung fassen soll.**) Ja hier kann man zugleich mit größerem Rechte sagen, was Hardenberg bei dem unschuldig gemeinten „under Gestalt Brodes ende Wines" einwandte: „Dat rieket na der Transubstiation."***) Zwar entscheidet hier nicht

*) Obgleich es ihm in beständiger Inkonsequenz oft wieder nachgehet, wieder Aussprüche kommen, wie: „Die Sakramente auch anders nichts sind, denn Zeichen, die zum Glauben dienen, ohne welchen Glauben sie nichts nütze sind."

**) Credimus — quod nullum opus humanum, neque ulla ministri Ecclesiae pronuntiatio praesentiae corporis et sanguinis Christi in coena causa sit, sed quod hoc soli omnipotenti virtuti Domini nostri Jesu Christi sit tribuendum. Formula Conc. Epit. VII. p. 599.

***) Planck, Band V. Theil II. S. 205. Daher auch z. B. Guericke (der Calvinismus Unionsvehikel, S. 29.) uns versichert: die gemeinsame Basis der katholischen und lutherischen Lehre sei so wichtig, daß darüber der katholische Ueberbau der Verwandlung fast in Nichts verschwinde (!) — die lutherische

der Einwurf wegen Schändung, Entweihung des Leibes Christi,*) denn der Herr läßt sich allerdings mit den Unreinen ein, gibt sich auch sonst aufs tiefste preis ohne Verlust seiner Ehre; aber die Sache selber leidet es nicht, wie gesagt, indem die objektiv allmächtige, für Alle vorhanden dargebotene Kraft Gottes doch auch im Sakramente nicht Leib und Geist Christi theilen kann oder Gnade und Gericht an die gleiche Gabe und Gnade, die zum Essen geboten wird, knüpfen, sondern, wo sie abgewiesen wird, auch nur ganz ihre Wirkung zurückziehen. Calvin gegen Westphal scharf im Eifer, doch wahr: Neque enim desinit e coelo pluere Deus, licet pluviae liquorem saxa et rupes non concipiant. Mira vero stupiditas, quod coenae effectum incredulis ipse adimens, non expendit, hanc primam effectus esse partem, quam illis vindicat.

Auf dieser Spitze des Streites gilt es, zuvor scharf und klar im Ganzen und in der Tiefe Beides zu begreifen: was denn eigentlich Christi verklärte Leiblichkeit sei oder in sich fasse, nehmlich *πνεῦμα καὶ ζωή* nach Joh. 6, 63. — und wie unser Glaube durchgängig allein die vermittelnde Bedingung jedes Empfangens einer Gabe vom Herrn sei und bleibe. Paulus lehret durchaus nicht: denn so oft ihr von diesem Brote esset und von diesem Kelche trinket, so empfanget, esset und trinket ihr Alle Christi Leib und Blut — auch durchaus nicht: der Unwürdige isset und trinket ihm selber den Leib und das Blut des Herrn zum Gericht — sondern er lehrt und sagt bloß, was bei ihm zu lesen steht,**) was aber Luther, die Konkordienformel und viele lutherische Dogmatiker nur gar nicht recht gelesen haben können, wenn sie vielmal ganz naiv den Ausspruch 1 Kor. 11, 27. oder 29. als unverkennbaren Beweis für ihre Lehre citiren. „Exegetisch entschieden" (vgl. Kahnis S. 167. 168.) ist hier nur die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi, keinesweges aber (vielmehr eher

---

Lehre der katholischen unendlich näher stehe als der calvinischen. Eben so lehrt Kahnis: „Dem Irrthum der katholischen Lehre liegt große Wahrheit zu Grunde — (ja sogar der Kelchentziehung die Wahrheit der concomitantia)! Man könnte sagen, daß die kathol. Abendmahlslehre ein zwar irriges, aber für einen niedern Standpunkt wenn nicht nothwendiges, doch unbedenkliches plus enthalte." (S. 265. 266.) Das liegt freilich weit ab von der „vermaledeiten Abgötterei" des Heidelb. Katechismus.

*) Welchen am schärfsten Calvin einmal gegen Westphal ausdrückte: Si quis foetidus scortator, si perjurus, si latro, si veneficus, si quo etiam turpiore flagitio opertus, si semipaganus quispiam ad sacram coenam accedat, si illuc afferat vel scelerum vel superstitionum innumera inquinamenta, sanctum Christi corpus ei prostituunt!

**) Obwohl schon in früher Zeit manchmal sehr unbedacht substituirt wurde: Wer des Herrn Leib unwürdig isset und trinket!

implicite geleugnet) der Genuß des Unwürdigen. Auf die Frage: „Wie kann er die bloßen Elemente sich zum Gerichte genießen?“ (S. 467.) gibt es wahrlich Antwort genug. Und nun gar die Konkordienformel — welche Exegese von 1 Kor. 10, 16., wenn sie wie sonnenklar aus dieser κοινωνία folgert: hoc est, qui hunc panem edit, corpus Christi edit! (pag. 600.) und gar nicht an die Frage denkt, ob denn die Ungläubigen auch in das ἓν σῶμα der Gemeinde Christi V. 17. gehören. Daß aber die Annahme eines Genusses auch der Ungläubigen dennoch nicht, wie Ebrard meint, ganz mit der Annahme, daß Christi Leib und Blut (in und außer dem Sakrament) genossen werde, steht oder fällt, glauben wir genügend erwiesen zu haben.

Haben wir so gesehen: wie auf der einen Seite die vom reinsten Eifer und richtigsten Ernst ausgehende Vertheidigung des Geheimnisses durch menschliche Schwachheit (scheinbar überkräftig) auf einer gefährlichen Spitze des Fortredens in Irrthum und Aergerniß umschlägt, wie dagegen auf der andern Seite die mangelhafte Erkenntniß nicht nur es redlich meint, auch wirklich Manches, worin sie Recht behalten muß, ausspricht — nun so werden wir hoffentlich geneigt und gestimmt, auf genaue Vollendung der Erkenntniß und Lehre bei dem Sakrament kein entscheidendes, vollends kein kirchentrennendes Gewicht mehr zu legen. Indem der hochgelobte Heiland grade so und nicht anders bei der Stiftung sprach, hat er zwar allerdings ein von der Einfalt zu empfangendes, vom Glauben anzubetendes, von dem erleuchteten Verständniß demüthig-kühn zu durchforschendes Geheimniß hingestellt, aber er hat doch durchaus nicht die gesegnete Feier oder die Gemeinschaft mit Ihm und Seiner Gemeinde darin abhängig machen wollen von den Stufen des Verständnisses. Um so weniger, da, wie unser Verständniß überhaupt in Stufen aufsteigt, bei einem Geheimniß dies nur stärker gilt; da bei einer sich durchdringenden Einheit von Symbol und Wesen, wie hier im Uebergange des Alten Testaments ins Neue, nothwendig auch schon das Erfassen vom Symbole her seine erste, berechtigte Wahrheit haben muß. Wahrlich man kann oder muß vielmehr sagen: indem der Herr für jede Erkenntnißstufe deutlich etwas gegeben und den Kern des Geheimnisses unerklärt, unaufgedeckt in der Hülle, die er ihm schuf, gelassen hat, will er eben damit haben, daß wir wohl in Liebe streiten, aber nicht in Spaltung zanken sollen. Was er zuletzt im Glauben erkannt haben will, spricht er nicht aus mit noch offnerem Worte (das allerdings, wie die Kirche zeigt, möglich ist), aber er deutet es so bestimmt an, daß man dazu vordringen kann und soll. Das Abendmahl selbst in seinem Tiefsinn, an dessen

Erfassung die Gemeinde nur nach und nach reichen mag, in seinem Vollsinn, welcher auch den Schwachen schon Handhabe bietet, ist eine Declaration des Unions-Prinzipes: Vereinigung in der Theilhaftigkeit Christi je nach Maaß und Verständniß, unangesehen das formulirte Dogma.*) Denn indem die Einsetzungsworte den Streit anregen, vertragen sie ihn auch, und das freundlich auffassende „Für euch" will immer wieder Friede stiften zur Hinnahme des wunderbaren „Das ist" mit dem Herzen, dem heilsbegierigen. Wenn es der Herr nicht so meinte, sondern sein Sakrament mit sinaitischen Dornen scharfer, strenger Lehrsatzung verzäunen wollte — warum sprach er dann doch so und nicht anders, d. h. wie die Geschichte der Jahrhunderte beweiset, von gleich gläubigen Abendmahlsgenossen doch vielfach auslegbar? Warum gab er diesem Unions-Ritus im erhabensten, wahrsten Sinne des Wortes — nicht lieber gleich selber die authentische Konkordien-Formel, eine Solida declaratio des allerhöchsten Mundes mit?

Man redet häufig von den drei Stufen oder Momenten in der Auffassung — lieber sollte man gleich sagen, Feier oder Empfahung des heil. Abendmahls, aber das erste Moment wird meist unrichtig bestimmt. Nicht in dem „bedeutet" und in der Annahme bloßer „Zeichen" liegt dasselbe, was vielmehr nur ein begleitender Mangel, ein Symptom der ungenügenden Vorläufigkeit dieses ersten Standpunktes heißen muß.**) Das positiv und richtig Erste nehmlich, welches nur durch Stehenbleiben, anstatt näher zu treten vom Eingange her, falsch wird, ist immer bei uns Allen der Gehorsam des Gebotes Christi: Solches thut zu meinem Gedächtniß. Wer darf denn dies Wort, nachdem wir es haben, für nichtssagend erklären? Wer muß es nicht sogar aus dem Ganzen der Stiftung sich als Erstes und Gewisses ergänzen, selbst wenn es bei Lukas und Paulus nicht gelesen würde? Wer kann anders zum Sakramente kommen, als indem er Christi, namentlich sogleich seines Todes gedenkt, dies auch durch das verordnete Thun bezeugen und — stärken will? Es ist schon etwas, mit rechtem Ernst und Glauben den Tod des Herrn verkündigen, dessen Gedächtniß feiern, die Gemeinschaft mit dem Haupte als Glied erneuern, besiegeln, stärken. Aber je mehr das wahr ist: mit rechtem Ernst

---

*) „Alles athmet hier Liebe, Alles zielt auf Union, Kommunion, Kommunikation!" So Sartorius besser als was wir bei dem wunderlichen lutherischen Historiker Maltzan (Umriß einer christl. Weltgeschichte, S. 275.) lesen: Die Abendmahlslehre war stets (als der Kern des Evangeliums, von Rechtswegen) der trennende Unterschied in der Kirche!

**) Ebrard hat das Verdienst, hell erwiesen zu haben, wie auch geschichtlich bei Zwingli die ungenügende Exegese des Stiftungswortes erst nachfolgte — freilich bei allem guten Inhalt des Anfanges doch natürlich nachfolgte.

und Glauben — desto gewisser wird man sich sofort einführen lassen in diejenige Auslegung von „Gedächtniß," welche wir oben gaben. Zwingli ging aus vom wohlberechtigten Anfang, weiß daher warm und treffend mitunter noch davon zu reden; aber er ging nicht weiter, sondern weil man ihn verurtheilte statt ihm weiter zu helfen mit sanftmüthigem Geiste, ihn geschwinde zur Unterwerfung zwingen wollte statt ihm geduldig Zeit zu lassen für Fortschritt der Erfahrung, ward er geärgert, und machte nun erst aus der einseitigen Wahrheit eine falsche Einseitigkeit. Mit dem feierlichen „Das ist" als einem „Bedeutet" geschwinde fertig, versteifte er sich darauf, in der Ceremonie nur eine Deklaration des Glaubens an Christum zu finden, ging nun in der Polemik (wie man selbst bei Ebrard sehen kann) so weit zurück, nicht einmal mehr eine Stärkung desselben zu suchen. Das Richtige war: nach göttlicher Einsetzung, so weit man sie fürs Erste versteht, ein Pfand im Sinnbild empfangen, wie auch für mich Christus gestorben sei, so gewiß mir auch das Brot gebrochen, der Kelch gereicht wird. Hiefür gelten v. Meyers treffliche Worte: „Jeder wahre Christ wird so viel einräumen, daß bei dem Genuß des sichtbaren Mahles von Brot und Wein der Geist Gottes an Jedem, der es würdig*) empfängt, in Gnaden wirke. Denn wozu suchten wir außerdem diese Stärkung? Und wäre es auch bloß das süße Gefühl dankbarer Erinnerung und brüderlicher Gemeinschaft: so ist auch dieses, insofern es christlich ist, eine göttliche Wirkung, eine Freude im heil. Geist." Ja wir setzen dazu: so wird hierunter schon Christi Leib und Blut empfangen ohne unser Wissen und Wollen. Aber anstatt dessen ging freilich Zwingli's gereizte Polemik so weit zurück, zu sagen: Sunt Sacramenta signa vel cerimoniae, pace tamen omnium dicam, quibus se homo Ecclesiae probat aut candidatum aut militem esse Christi, redduntque Ecclesiam totam potius certiorem de tua fide, quam te. Damit war der „Glaube" selbstgenügend vorausgesetzt, alle Gnade und Gabe im Sakrament, das doch ein Essen und Trinken zum Symbol hat, unverständig geleugnet, die letzte Bedeutung von „Gedächtniß" zur ersten und einzigen vorausgegriffen, die wahre Berechtigung aber dazu weggenommen, indem doch in der Mitte des Ueberganges der aufrichtigen Glaubens Gedenkende bitten und erwarten muß: Mache du selber, o Herr, mich stärker und gewisser, wirke du das lebendige Gedächtniß und gib dich mir!

Wer das mit Sehnsucht suchend zugreift, kommt an der Hand des entgegenkommenden, als gegenwärtig darreichenden „Das ist" bald weiter auf die zweite Stufe, wie Gott sei Dank die meisten Refor-

*) D. h. in gläubig ernstem Gedächtniß des versöhnenden Todes Jesu.

mirten.*) Es gibt keine reale Todesgemeinschaft Christi, wenn auch für's Erste nur durch zueignenden, in den Zeichen das Bild sehenden Glauben, die nicht weiter führen müßte zur „Lebensgemeinschaft,“ die nicht aus Christi schlichtem Wort durch Herzenserfahrung sich sagen ließe, daß hier wirklich der für uns Gestorbene als Lebendiger in uns kommt, uns mit sich selber speiset und tränket. (Wie Ebrard II, 401. diesen entscheidenden Uebergang von Zwingli zu Calvin wohl gefaßt und bezeichnet hat.) Dies zweite Moment schließt schon viel wesentlicher das dritte verhüllt in sich, als das erste der Weg zum zweiten war. Nun kommen die Redlichen so weit, wie es die Formel ausdrückt: „Der äußere Genuß bedeutet den innern, bewirkt ihn aber auch, indem er ihn bedeutet.“ So gewiß der Herr nicht bloß vor unsern Augen das Brot zu brechen, den Kelch „etwa gleich einer Libation“ auszugießen verordnet, sondern ein Essen und Trinken einsetzt, und dabei von seinem Leibe und Blute redet, so gewiß ist und wird Er hier unsre Speise und Trank.

Jetzt gilt es endlich weiter schreiten zur Anerkennung der sakramentlichen Gemeinschaft, welche die Zeichen mit der Sache haben, so wie zur darin bestärkten Annahme des Zeugnisses, daß wirklich Christi Leib und Blut, der gebrochene und das vergossene, sich belebend mittheilen.**) Aber anstatt dessen — und das ist die Einseitigkeit, dadurch Falschheit des sich losreißenden, stehen bleibenden zweiten Momentes — irrt man ab in einen Spiritualismus, dessen Anfänge schon in der alexandrinischen Schule (nach ihrer Scheidung von *αἰσθητὸν* und *νοητὸν*) sich finden. Zuerst bei Origenes in ausführlicher Anwendung auf das Abendmahl, als ein *σῶμα τυπικὸν καὶ συμβολικὸν* dessen, was die *πνευματικῶς χριστιανίζοντες* innerlich erfahren, obgleich er dabei wenigstens auch dem Aeußerlichen eine wunderbar weckende Kraft als einer *ὑγιὴ πρόθεσις* für die *σωματικῶς χριστιανίζοντες* zugesteht. Reißt dieser letzte Faden dem Spiritualismus ab, dann verliert oder verleugnet er das Mysterium, welches er gewinnen sollte, das *φάρμακον ἀθανασίας*, *φυλακτήριον εἰς ἀνάστασιν*, welches der alte, erste Glaube darin erkannt hat; dann ist am Ende doch unter den spiritualistischen Ausdrücken gar nicht mehr die Rede von himmlischer Leiblichkeit Christi oder von unserer Einlei-

*) Denn eigentlich nur der Heidelberger Katechismus hat die flache (wiewohl immer noch mehr als Zwingli sagende) Fassung; eine Zwingli'sche Kirche, genau zu reden, gibt es gar nicht mehr.

**) So weit gehet ja schon Calvin's caro vivifica, wofür er sich vom neuen Ultra-Zwingli, Schultheß muß anklagen lassen: er habe damit nescio quas praestigias getrieben, um Licht und Finsterniß in der Abendmahlslehre zu vermitteln.

bung in Ihn, nach Seiner und unserer ganzen Menschheit.*) Hütet man sich hingegen vor diesem Spiritualismus, so schreitet man fort zu dem una cum pane et vino, wobei wirklich die Reformirten zum Theil so deutlich angelangt sind, daß nunmehr jede noch exklusive Polemik gegen sie von einem vermeintlich höheren, dritten Punkt aus unberechtigt erscheint, denn dies una cum ist wirklich selber schon das einfältig gefaßte dritte Moment.**) So die Baseler Konfession: „worin uns mit dem Brote und Weine des Herrn der wahre Leib und das wahre Blut Christi durch den Diener der Kirche abgebildet und dargereicht wird." Thorner Deklaration: „mittels und wegen der sakramentlichen Vereinigung, welche nicht in der bloßen Bedeutung, auch nicht bloß in der Besiegelung, sondern in jener vereinigten und gesammten, obgleich verschiedenen Darreichung und Mittheilung des irdischen und himmlischen Dinges besteht." Das ist einfältig bescheidene Exegese, wie einst sogar Durandus meinte: wenn nicht die Kirche anders entschieden hätte, dürfe man wohl bloß verstehen: contentum est sub hoc corpus meum.

Hier mag dann gegen Calvin's evehi ad Christum***) für das descendere des Herrn zu uns mit Recht geredet werden, hier mag man friedlich weiter disputiren über localitas oder ubiquitas corporis, wie weit man damit komme, die kirchlich und praktisch bedeutsame Lehre vom Sakrament wird durch solche Scholastik eigentlich nicht mehr weiter, eher wieder rückwärts gebracht. Hier ist durchaus keine Ursach zu solchem lutherischen Zorn, wie er 1527 wider die Schwarmgeister und 1544 im „kurzen Bekenntniß vom Abendmahl" sich ergoß. Hier angelangt, hätte man bleiben sollen bei der Wittenberger

*) Und doch ist und bleibt dies das entscheidende, vollendende Moment, welches nicht einmal die lutherische Dogmatik, die doch vom Leibe so nachdrücklich redet und nur sakramentliche Sündenvergebung als Frucht bezeichnet, genug ausgebildet hat. (S. Nitzsch Urkundenbuch S. 55.) Es ist sehr bedeutsam, wie wirklich — (was Ebrard vergeblich bestreitet) „die meisten ältern Kirchenlehrer" (aber nicht fälschlich) „außer der Nahrung des geistigen Lebens diesen himmlischen Speisen auch einen wundervollen Einfluß auf den Leib der Genossen zuschrieben." Das ist nicht, wie Schulz meint, eine alte materialistische Vorstellung, sondern dahin führt jede ächte Metaphysik, wenn sie die Bedeutung der Leiblichkeit kennt und nun aus der Schrift Christi Heil kennen lernt. —

**) Das Gedächtniß des vergegenwärtigten Erlösungstodes (belebend) feiern — in Christi Gemeinschaft (Ihn selbst neu empfangend) wirklich eintreten — Leib und Blut, nicht bloß Brot und Wein essen und trinken: so und nicht anders fassen wir die drei Momente.

***) Das übrigens in keiner Konfession reformirter Kirche gelehrt wird — sonst aber durch Anknüpfung an das alte Sursum corda wohl auch milde gedeutet werden kann.

Konkordie, d. h. bei der brüderlichen Gesinnung auf lutherischer Seite, welche damals den Gegnern die Gemeinschaft nicht versagte.*) Wie Luther 1537 an die schweizerischen Städte gar mild und friedfertig einmal schrieb: „Wir lassens göttlicher Allmächtigkeit befohlen sein, wie sein Leib und Blut im Abendmahl uns gegeben werde — wir denken da keiner Auffahrt noch Niederfahrt, die da sollte geschehen, sondern wir bleiben schlechts und einfältiglich bei seinen Worten. Doch — wo wir hierin einander nicht gänzlich verstünden, so sei das itzt das Beste, daß wir gegen einander freundlich seien, und immer das Beste zu einander versehen, bis das Glüm und trübe Wasser sich setze." Und wie es weiter so freundlich lautet von allen Unwillen fahren lassen, dem heiligen Geiste Raum geben, weiter die Liebe und Konkordia vollkommen zu machen — nicht verdächtig auf einander sein, sondern Herzen und Hand einander reichen. Oder wie schon 1531 an Bucer: Commendemus causam Deo, interim servantes pacis istius qualiscunque et concordiae eatenus firmatae, quod confitemur corpus Domini vere adesse et exhiberi animae fideli — feremus discordiam minorem cum pace minore! Hier war einmal Vater Luther durch Gottes Gnade selbst unionistisch nachgebend im besten, vorbildlichen Sinne des Worts.

Ganz anders lautet es leider in der weniger aus dem Herzen als aus dem Kopfe gekommenen Konkordien-Formel, welche sehr ungebührlich (wie leider auch Luther wider die „Schwarmgeister" vorangegangen war) die Gegner insgesammt beschuldigt, ihre besten Worte seien doch nur täuschend und mit Hinterhalt gemeint. Müssen nicht auch diese Lutheraner manchmal gestehen, was die Baseler Konfession bereits vorangestellt, daß der natürliche, wahre Leib Christi nicht in Brot und Wein eingeschlossen sei? Oder, wie es heißt, keine unio substantialis, auch keine unio localis. Allerdings, eine unio sacramentalis ist anzuerkennen, denn das apostolische κοινωνία ist freilich keine sodalitas, communitas oder Fraternität unter einander durch dies Essen und Trinken (nach Schultheß!), sondern κοινὴ μετάληψις eines Dritten, des Leibes und Blutes Christi, gemeinsame participatio dieses Objektes; wie Luther bekennt: „daß dieser Spruch die lebendige Arznei gewesen seines Herzens in seiner Anfechtung über dem Sakrament." (Melanchthon im so angefochtenen Responsum nach der Pfalz: Apostolus non dicit, ut Hesshusius, panem esse ve-

*) Denn leider war auch in diese Konkordie mit einer gewissen List der Genuß der Unwürdigen als Ueberschreitung des Maaßes gesunder Lehre hineingebracht! Dieser Stein des Anstoßes, an dem sich's allerdings, wie Ebrard klar siehet, scheiden muß; der leider von Anfang den Redlichen in den Weg geworfen wurde, sie am Weiterkommen zu hindern.

rum corpus Christi, sed esse *κοινωνίαν*, i. e. hoc, quo fit consociatio cum corpore Christi, quae fit in usu.) Aber diese unio sacramentalis ist, wie schon der Name gibt, weiterhin indefinienda, wiewohl mans versucht und sich mit Schulwörtern von allerlei substantiatio und *οὐσία* (non *ἀπουσία*, non *ἐνουσία*, non *συνουσία*, non *μετουσία*, sed *παρουσία*) gequält hat, wie z. B. bei Gerhard und Quenstedt zu sehen.*)

Wie ist ihm denn? Das überbietende Schibboleth „in, mit und unter" ist in der That auch unziemlich,**) weil diese Formel etwas sagen will, was doch wieder nichts sagt. „Wenn nun Luther dennoch die Speise Christi, die mit dem Munde genossen wird, nur dem geistlichen Leben zu Gute kommen läßt oder nur vermöge der geistlichen Nahrung dem ganzen Menschen in Gemäßheit des Glaubens, so hebt er den Werth der mündlichen Genießung gewissermaßen wieder auf (weiß im Grunde nicht recht, warum er so drüber zankt); und wenn er die sakramentliche Union nicht als Konsubstanzirung, nicht als Impanation, nicht als physische Mischung gelten lassen will, und die Formel von in zu sub und cum hinüberschwankt, so ist eben nichts als Negation gewonnen, und das Behauptete ist eben das Unbegreifliche geblieben." (Nitzsch gegen Möhler.) Selbst der selige Richter (in der Hausbibel), der doch zuletzt immer streng lutherischer wurde, hatte gesagt: „Durch die Worte in, mit und unter dem Brot wird der Blick eben so auf das Brot gerichtet, wie durch die falsche Erklärung: Dies Brot bedeutet. Darum bleibe ganz bei Christi Worten, und bete: Ach Gnad' über alle Gnaden, u. s. w." Ja wohl, bei allem Protest gegen Impanation der Blick doch zu sehr auf das Brot gerichtet, abweichend von Christi *τοῦτο*, nicht *οὗτος ὁ ἄρτος*.***) Wie wäre sonst späterhin der milde Melanchthon dahin gekommen,

---

*) Welch ein Jammer vollends, wenn heutiges Tages Kleine wie z. B. Ströbel und Rodatz es jenen Großen mit schärfstem, feinstem Gezänk wenigstens in der Logik nachthun wollen — wobei dann dem Leser der schimpfenden Witze und witzigen Spitzreden jedes Fünklein Abendmahlsgefühl, jeder Gedanke wahrer Andacht ertödtet oder gepeinigt wird!

**) Obgleich Baumgarten möglichst gut erklärt: „in, während der Handlung und nicht länger; cum, zugleich mit der sichtbaren Sache, wenn Brot und Wein dargereicht wird; sub, durch dieselbe, unter dem Empfange, vermittelst dieser sichtbaren Sache." Und obgleich v. Meyer's Glaubenslehre (Neue Ausg. S. 288.) diese alte Bestimmung „noch immer unverwerflich" heißt — NB. „wenn sie nur wohl verstanden wird."

***) Palmié (Konfessionsstreit, S. 18.) behält ganz Recht: nach der lutherischen Auffassung hätte der Herr, streng genommen, nicht sagen dürfen: Das ist mein Leib, sondern (wenigstens): Darin ist mein Leib.

über das certamen περὶ ἀρτολατρείας, ja über wirkliche ἀρτολατρεία von Seiten der lutherischen Zeloten zu klagen?*)

Höchstens kann man, richtig verstanden, manducatio sacramentalis auch eine oralis nennen, propter unitatem actus, weil durch die Kraft des wirkenden Wortes (eigentlich Geistes) Christi Leib und Blut eine Gemeinschaft mit dem Brot und Wein haben, die wir mit dem Munde essen und trinken.**) Aber man muß es nicht, und vollends darf man nicht auf solche Redensarten pochen; denn Calvin redet auch nicht nachweislich falsch: Nehmet mit der Hand das Brot und mit dem Glauben meinen Leib; trinket mit dem Munde den Wein, und durch den Glauben mein Blut.

Wenn einst Justin sagte: τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν — so war das tiefsinnig und einfältig zugleich nach dem geredet, was auch wir oben auf exegetischem Wege fanden. Aber wenn die Lutheraner die Konsekration, welche jetzt durch Menschen geschiehet, obgleich sie nur consecratio destinationis heißen soll, zu stark betonen, mit ihr gleichzeitig durch die vom recitirten Herrn-Wort herkommende consecratio unitionis — also doch „unter solchen Worten" die sacramentalis unitio oder consecratio totalis bereits vorgehen lassen, welcher dann die consecr. partialis beim Distribuiren folge: so ist das den Papisten viel zu nahe gerückt, ja darin liegt konsequent schon eine Gegenwart des Leibes und Blutes vor, außer dem Genusse. Wer solche bedenkliche Steigerungen wider sein Wissen und Gewissen findet und sich, um allen Aberglauben und Menschenzusatz ernstlich zu meiden, lieber geistlich weit von jener Transsubstantiation hält, wodurch Pfaffen auf Erden „Schöpfer ihres Schöpfers" zu sein sich brüsten; wer, übrigens in der Schrift und im Glauben stehend, ohne weitere Explication in dem Sakramente das Wesen der neutestamentlichen Gabe und Gnade findet: Heilsgenuß durch lebendig wirksame Gegenwart des ganzen, verklärten Christus für Aneignung des verlangenden Glaubens, oder noch kürzer: die Selbstmittheilung des Herrn an uns — der hat auch ein gutes Recht in evangelischer Kirche. So stehen wir am Ende wieder da, wovon wir ausgingen, und haben die hoffentlich eben so klare als unverleugnende Unionsformel ausgesprochen. Wer mit ihr nicht zufrieden ist, den erklären wir getrost — entweder für einen muthwilligen Zänker, den es gelüstet, etwas Apartes zu behalten, oder doch für einen in diesem Stück wenigstens Beschränkten, der

*) In Briefen an Calvin 1554. 1555. und an andere Freunde 1556.

**) Luther sprach gegen Bucer später 1535. wieder einmal recht geflissentlich vom „Zerbeißen mit den Zähnen!" Denn propter unionem sacramentalem müsse der Leib Christi wirken und leiden alles, was das Brot wirke und leide.

Wesen und Sache selbst von Lehre und Vorstellung, des Herrn Wort und Sinn von der Menschen Auslegung und Satzung nicht zu unterscheiden fähig ist.

An der Gränze, wo man mit heiliger Scheu und Furcht umkehren muß vor dem klar genug in der Kirchengeschichte als Idol bezeichneten „Tabernakels-Christus," gibt es für erlaubte Rede vom Geheimniß etwa noch eine „Verwandlung." Aber was für eine? Etwa des Genossenen nach seiner Wirkung in Leib und Blut Christi, nehmlich nicht in der Hand des Priesters oder im Munde, sondern im inwendigen Menschen des Kommunikanten?*) Keineswegs, denn Brot und Wein bleiben Brot und Wein, und „Verwandlung" nach der „Wirkung" ist ein Unding, eben ein „idealer" Ausdruck. Vielmehr das ist die einzig wahre „Verwandlung," von der zu reden bliebe, daß durch Kraft des Leibes und Blutes Christi unser Fleisch und Blut der Unsterblichkeit theilhaftig, im Grunde des Auferstehungskeimes vorbereitend verklärt wird. Wie vielleicht Justin die bekannten Worte meinte: *τροφὴν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν.* **)

Wird nun aber, so fragen wir schließlich, des Herrn segnende Gnade und liebende Freigebigkeit, mit der er im Sakramente sich selbst uns darreicht, nach all diesen Vorstellungs- und Redeweisen fragen bei heilsbegierigen Genossen seines Tisches? Und wir antworten mit höchster Zuversicht: Nimmermehr! Das Empfangen der Gabe und Gnade muß auch im Sakrament, wie im ganzen Christenthum, unabhängig bleiben von Entwickelung der Erkenntniß, mehr oder minder Licht des Verständnisses. Wenn nur der sehnende Glaube da ist, so entspricht ihm auch Der, welcher überschwänglich thun kann (und will) über Alles, das wir bitten oder verstehen. Eph. 3, 20. Wollen darum nicht auch lieber die Lutheraner mit dem gottseligen Calvin einstimmig sagen: Fateri non pudebit, sublimius esse arcanum quam ut vel meo ingenio comprehendi, vel enarrari verbis queat, atque ut apertius dicam, experior magis quam intelligam —? Wollen wir nicht selbst von Zwingli wiederum gelten lassen sein ehrlich gemeintes Bekenntniß, mit dem er unbewußt über seine Theorie hinausgeht: Christum

*) Was der spiritualistische Lange unerwartet als das vierte, dem „altkatholischen" entsprechende Moment zu bezeichnen sich nicht gescheut hat. Nur daß er natürlich vorbeugen muß: Verwandlung in's Ideale.

**) Da doch per concoctionem gar zu fade wäre! Und auch Ebrard's künstliche Deutung dieses *μεταβολή* (s. v. a. Erlösung) genügt schwerlich. Wir ziehen jedenfalls das oben Gegebene als das hier Natürlichste, Schicklichste vor; sonst vergl. für andere Deutungen Kahnis vom heil. Geist I, 347. und vom Abendmahl, S. 183. ff.

jam edi, sed mirabili modo, quem fidelis non anxie scrutatur? Der heil. Geist hat Luthern im kleinen Katechismus (aus dem also die Lutheraner belehrt werden können) davor bewahrt, das τοῦτό ἐστι zum schreckenden Zaun um den Berg Zion, zu dem wir jetzt nahen, zu machen; er ist dabei geblieben: „das Wort für euch erfordert eitel gläubige Herzen." Bleiben wir doch dabei! Denn es kann wahrhaftig, erfahrungsgemäß Jemand steif und fest für Leib und Blut im Sakrament mit hohen oder tiefen Worten streiten und viel weniger würdig sein zum Empfangen, als ein redlich unverständiger Zwinglianer. Wir sagen gern abermals mit dem theuern v. Meyer:*) „Der Genuß des Heilandes in seinem Mahl ist Sache der Erfahrung, mithin der wahrhaftigsten Gnosis, ohne die alle bloße Verstandesspekulation nichts fruchtet, weder für das Bejahen noch für das Verneinen. Der Christ ist ein Mensch des Herzens. Was hilft es mir, wenn ich mit Luthern sage, daß ich den Leib Christi „mündlich" esse, ich habe aber keine „herzliche" Wirkung davon? Wer aber eine herzliche Wirkung davon hat, was er auch mit dem Kopf davon denke, von dem urtheile ich, daß er in Christo lebt, und Christus in ihm." Der Herr selber spricht: Werdet ihr nicht essen, so habt ihr kein Leben in euch — aber nicht: werdet ihr nicht glauben, daß — oder gar wissen, wie ihr esset. Zu welcher allerhöchsten Instanz wir noch ein gutes Wort Luthers**) thun: „Darum schau auf! Es ist dir mehr Noth, daß du des geistlichen, denn des natürlichen Körpers Christi Acht habest, und nöthiger der Glaube des geistlichen, denn des natürlichen Körpers; denn der natürliche ohne den geistlichen hilft nichts in diesem Sakrament, es muß eine Verwandlung da geschehen und geübt werden durch die Liebe." Das ist die ächte κοινωνία und wahre Transsubstantiation, deren Bewirkung durch Leib und Blut des Herrn auch der Geist des Herrn allein aufdecken kann und will.

Das Geheimniß bleibe, wie es im nicht umsonst geredeten Worte Christi dasteht. Ein Jeglicher forsche mit Ernst, bekenne und lehre mit Kraft, Licht und Liebe, was ihm der heil. Geist an Verständniß gibt. Gleichgültig wollen wir das gewiß nicht achten, aber wir wollen Uebergriff des Schulwortes zur Kirchenspaltung fahren lassen. Was das schwäbische Syngramma weiland in damaliger Polemik sehr ungeschickt und ungenügend sagte: Verbum ad panem fert, id quod in se continet (scil. τὸ σῶμά μου, τὸ αἷμά μου) — darin als an sich sehr wahr wollen wir lieber ganz einfältig ruhen, als uns mit Zank und Wegstoßung der Schwachen vom Leibe Christi, der ihnen auch gereicht wird, versündigen.

*) Recension gegen Scheibel.

**) Im Sermon von dem hochwürd. Sakrament, 1519.

Einfach genügend als Unions-Symbol sei uns der zehnte Artikel der Augustana: quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus — nur daß dies vescentibus, wie schon das vere, frei auszulegen bleibe ohne weitere theologische Inquisition. Auch ist hier weder Gefahr noch Unrecht bei der Milderung in exhibeantur, da ja cum pane et vino wieder ergänzt, und das improbare secus docentes mag auch lieber zurücktreten, wenn es zum damnare zu werden droht. Dagegen das beigefügte et substantialiter der Apologie, so wie das exhibeantur cum illis rebus, quae videntur — ist freilich sehr wahr, dennoch wird es in seiner exclusiv geltend gemachten Scholastik über das Schriftwort hinaus bereits bedenklicher; fast so unziemlich, wie wenn die Ausspendungsformel bei der Feier selbst Christum noch überbietet: „das ist der wahre Leib!" und mit solchem Stichworte die redlichen Anfänger, die Solches fürs Erste zu Seinem Gedächtniß thun, zurückschreckt anstatt sie heranzuziehen.*) Wie gänzlich unberechtigt vollends der Fortschritt in den Schmalkaldischen Artikeln ist: et non tantum dari et sumi a piis, sed etiam ab impiis Christianis, endlich in der Konkordienformel: ore sumantur, ab omnibus illis, qui hoc Sacramento utuntur, sive digni sint, sive indigni etc. — das haben wir zur Genüge gesehen, und möchten sich wohl in jetziger Theologie nicht mehr Viele finden, die das mit festem Herzen und auch nur vermeintlich klarer Einsicht unterschreiben. Denn die neuesten Zänker und Pocher sind im größten Haufen durchaus keine Theologen, keine selbständig frei forschenden Denker und Ausleger, sondern haben aus allerlei — manchmal halbguten, öfter jedoch übeln Gründen die alte Fahne wieder aufgeworfen. Je praktisch lebendiger in der evangelischen Kirche der dreizehnte Artikel de usu Sacramentorum erfaßt wird, desto deutlicher wird sich zeigen, daß eigentlich mit seinem „ita ut fides accedat" jenes „ore sumi ab omnibus, qui Sacramento utuntur" im Widerspruch stehet. Anders zu sagen, daß „außerhalb des rechten Brauches kein Sakrament ist" — wie Ursinus erklärte. Wie z. B. in den ersten Verhandlungen schon Johann von Lasco**) dies hervorhob, und seinen vierten Satz: „daß wir auch in diesem Sakrament der Gnade und Wirkungen des heil. Geistes, die uns darin abgebildet und vorgehalten werden, nur durch den Glauben theilhaftig werden können" — entscheidend ausgedrückt fand in diesem dreizehnten Artikel selber der Augustana, als ob da stände: nam hac fide accipimus promissam gratiam. Perspi-

*) Auch gränzt, wie man nachsehe, dies substantialiter als corporaliter in der Apologie zu nahe mit dem katholischen Irrthum.

**) „Ein Mann von gründlicher Wissenschaft und großer, fast indifferentistischer theologischer Mäßigung" — so nennt ihn Guericke, mehr wagt er nicht.

cuum est, folgerte er, juxta ipsum Aug. Confessionis sensum, corporis et sanguinis Christi pabulum in Coenae usu ibi nobis exhiberi, ubi Christum ipsum animis nostris per fidem quaerimus, intuemur et apprehendimus — non autem haerendum esse in terrenis elementis. Hatte wohl dies ibi — ubi für ihn eine besondre, nicht ganz richtige Bedeutung: wesentlich Recht hat er doch gegen den weiteren Streit hierüber mit: non autem haerendum!

Wir müssen also wahrlich bedenken, was Melanchthon zu Regensburg geltend machte: Christus adest propter hominem, non propter panem — folglich wieder zurückschreiten von der zuletzt falsch gewordenen Ueberspannung des dogmatischen Ausdrucks, ohne darum das Geheimniß aufzugeben. Zurück zu solchem Sinn, welchen Luther selbst im ältesten Sermon vom hochwürdigen Sakramente hat, wo er gleich anhebt: „Das heil. Sakrament des Altars und des heil. wahren Leichnams Christi hat auch drei Dinge, die man wissen muß. Das Erste ist das Sakrament oder Zeichen. Das Andre, die Bedeutung desselben Sakraments. Das Dritte, der Glaube derselben beiden; wie denn in einem jeglichen Sakrament diese drei Stücke sein müssen. Das Sakrament muß äußerlich und sichtlich sein, in einer leiblichen Form oder Gestalt. Die Bedeutung muß innerlich und geistlich sein, in dem Geist des Menschen.*) Der Glaube muß beide zusammen zu Nutz und in den Brauch bringen.“ Hier ist der liebe Luther noch so einfältig sorglos, daß er einmal spricht, es sei „nichts Anders, denn ein gewiß Zeichen empfahen der Gemeinschaft und Einleibung mit Christo und allen Heiligen“**) — dann aber wieder sogar Transsubstantiation und Spiritualismus zusammenbringt: „Zugleich als das Brot in seinen wahrhaftigen natürlichen Leichnam und der Wein in sein wahrhaftig natürlich Blut verwandelt wird, also wahrhaftig werden auch wir in den geistlichen Leib, d. i. in die Gemeinschaft Christi und aller Heiligen gezogen und verwandelt.“ Zurück, sagen wir, nicht zu solchen ungenauen Worten unentwickelter Erkenntniß, wohl aber zu dem in praktischem Ernst das Dogma nicht zu scharf nehmenden und doch den rechten, entscheidenden Hauptpunkt schon treffenden Sinn solcher Worte. Denn, wie der theure v. Meyer (einer der ältesten und würdigsten Unionszeugen unserer Zeit,

---

*) Also, dürfen Andre folgern, spiritualis und nicht oralis manducatio. Wie sogar Luther selbst kurz darauf Augustin's Crede et manducasti ganz unbesorgt anführt!

**) Merke wohl das Letzte, wodurch die Einleibung als in den wahren „Leib“ Christi, dessen Theilhaber nur die Heiligen sind, sich bezeichnet. Wie es hernach lautet: „der lege sein Leid in die Gemeine, und suche Hülfe bei dem ganzen Haufen des geistlichen Körpers.“

den die Kirche fast überhörte!) gesagt hat: „besser wäre es, nicht über das Mahl der Liebe zu reden" (oder doch nicht ganz richtig) — „als aufs neue darüber zu zanken." Und abermals: „Wir verurtheilen auch keinen Menschen, der mit redlichem Herzen so oder so über das heil. Abendmahl denkt. Denn wir wissen, daß Der, welcher sich im Abendmahl zu genießen gibt, mehr thun kann, als die Genießenden bitten oder verstehen. Kein Gläubiger geht zum Tische des Herrn ohne Begierde nach Sündenvergebung, Leben und Seligkeit. Nun mag seine Vorstellung sein, welche sie will, so wird ihm doch eigentlich nur nach der Begierde seines Glaubens gegeben. Denn der Herr siehet das Herz an.*) Das Sakrament des Altars kann in jeder Christenkirche würdig empfangen werden; nicht der unvollkommene Lehrbegriff, sondern das Verdammen des Genießenden ist selbst verdammlich. — Wir geben damit nicht Jedem seinen Irrthum zu, sondern wir sehen ein, daß allein die Verkehrtheit des Willens an der Seligkeit hinderlich ist, und es in des Herrn Hand steht, zu erleuchten oder zu verfinstern.**) Darum begreife ein Jeder so viel er kann, und wenn er Weisheitsmangel fühlt, so bitte er, so wird ihm gegeben werden."

Wir halten mit Jul. Müller (der sich sogar auf Chemnitz berufen kann) dafür: Lutherum et Calvinum de Sacrae Coenae effectu prorsus inter se consentire. Wir verlangen aber nicht einmal diesen consensus doctrinae von Allen, wenn sie nur sonst im lebendigen Glauben des Herzens Christum im Sakramente suchen, eben deßhalb auch finden.

Auf solchem Standpunkte dulden wir den Irrthum freundlich um der Wahrheit willen, die ihm anhängt und an der er noch hängt, ja die, wenn man Geduld hat, schon hervorbrechen und nachkommen wird; wir geben nicht das Geheimniß auf, aber wir bekennen es in der Liebe, die zur Erkenntniß hilft. Wir wollen keine Union auf das, was Hahn 1828 schrieb:***) „Luther irrte in der Behauptung, daß in, mit und unter dem Brote und Weine der wahrhaftige Leib, welcher für uns gelitten, und das Blut Jesu Christi, welches für uns vergossen worden ist, mitgetheilt werden." Denn eben dies behauptet

*) So ist's recht, darnach laßt uns lehren und thun! Aber schweres Unrecht ist es, einerseits auch den Genuß der Ungläubigen behaupten, anderseits — den von Herzen Gläubigen ihren Genuß durch Streit verkümmern und die Gemeinschaft im Sakramente weigern wegen verschiedener Auslegung oder Vorstellung.

**) Wie denn gewiß die Westphale, Heßhuse, Mörline (daß wir nicht mehr noch und auch Jetzige nennen) weiland verfinstert waren in fleischlicher Streitsucht.

***) Lehrbuch des christlichen Glaubens S. 603. 604.

doch buchstäblich das Wort des Herrn. Leib und Blut des Herrn ist nicht bloß „seine Persönlichkeit, nach Entfernung des wirklichen Leibes,“ wie Nitzsch in früherer Zeit einmal sehr kurz und rund bekannte. Es fehlt weit, daß die Lehre vom leiblichen Leib im Abendmahl — „innerlich wahrhaft überwunden, mit Luthers Person ehrlich und ehrwürdig zu Grabe gegangen sei“ (wie Ebrard spricht); sondern sie lebt in Christi Wort selbst, stehet auch immer wieder auf — nicht „als ein Revenant in den Köpfen,“ sondern als Selbstzeugniß des Lebendigen in Allen, welche mit erleuchtetem Verstande die Leiblichkeit nicht bloß als „Peripherie,“ sondern als eben sowohl central für ganze, wahre Menschheit erkennen. So wollen wir kein Lutherthum, am wenigsten ein flacianisches, aber wir wollen die Wahrheit, und das in Liebe. Wir wollen jedem einleuchtenden Widerspruche gegen Christi Wort ein kirchlich zeugendes, aber weder verdammendes noch ausschließendes improbamus entgegenstellen, übrigens aber selbst bei der Auslegung vor zu vielem docemus uns hüten. Nochmals rede v. Meyer: „Die Sache ist und bleibt Sakrament, d. i. Geheimniß, das sich in keine menschliche Wortformel fassen läßt. Wer die Verbindung der Gottheit mit der Menschheit in dem Menschen Jesu begreift, der kann auch die Verbindung der verklärten Menschheit Jesu mit den äußern Elementen der Eucharistie begreifen. Luther hat geredet und behauptet; dem heil. Geist gehört es zu, uns die Sache zu erkennen zu geben.*) Worte sind nichts nütze, wenn sie nicht in uns Geist und Leben werden. Nun geschieht es wohl, daß Heftigkeit des Streits diejenigen zurückschreckt, welche schon auf halbem Wege der Wahrheit sind. Die Christum als den alleinigen Grund ihres Heils annehmen nach der Schrift, und durch sein Blut gerecht und selig werden wollen, die werden auch darüber einig werden, daß gleichwie Christus nicht Bild sondern Wesen ist, also auch seine Mittheilung im Sakrament nicht bloßes Bild sondern wahrhaftiges Wesen sei. Ueber die Art dieser Mittheilung hat er sich aber so wenig deutlich machen können in der Menschensprache und für die trägen Sinne der Menschen, daß darüber Zank entstanden ist von jeher, woran wir merken sollen unsern kurzen Begriff, und die Erhabenheit Gottes und Jesu, die Unzulänglichkeit des Menschenwortes, und daß das Gotteswort und die Gottessache Geist und Leben ist.“**)

---

*) Auch wohl uns ein Neues zu lehren, wodurch wir zwischen Calvin und Luther eine noch glücklichere, richtigere Mitte finden, sodann von dieser Mitte aus in weiter Liebe selbst mit Zwingli Kirchengemeinschaft halten können.

**) Wir erinnern desgleichen schließlich, um aus den Zeugnissen des Unionsgeistes noch ein paar leuchtende Beispiele instar omnium beizufügen: an die trefflichen

Schlußwort vom Gewächs des Weinstocks.

Matth. 26, 29. Marc. 14, 25.

Daß dies von Matth. und Marc. nicht bloß am Ende berichtete, sondern auch in Zusammenhang mit den Einsetzungsworten gestellte Wort des Herrn wirklich so zweimal von ihm gesprochen sei, dafür haben wir uns bei Luk. 22, 18. bereits entschieden, lassen uns jetzt auch nicht irre machen dadurch, daß Kahnis diese Annahme „ein verbrauchtes Verfahren" heißt. Die Hysterologie wäre doch undenkbar, wenn die beiden Evangelisten — etwa durch die „Erwähnung des Kelches" veranlaßt, wie man beim heil. Sakramente sehr unheilig redet! — das Frühere hier so nachbrächten und einfügten. Da sie des Pascha-Kelchs an ihrem Theil gar nicht erwähnt haben (keineswegs etwa: da sie aßen und tranken) — so können sie unmöglich wollen, daß man dies nachgebrachte Wort als Begleitung eines vorigen, andern Kelchs verstehe. Wohl aber konnte es dem Herrn nahe liegen, wie bei der Eröffnung des Mahles, gleich also zum letzten Schluß noch einmal auf die volle, ganze Erfüllung im Reiche Gottes zu verweisen. Denn auch das Abendmahl bleibt noch zum Theil ein Vorbild bis dahin, dies also nach seiner Einsetzung nochmals zu bezeugen schickte sich treffend, war vielmehr noch rückständig und nöthig, wenigstens eben so schicklich als beim prophetisch sehnenden Verlangen zuvor.*)

Zu dem bei Lukas Gesagten fügen wir Näheres, wie es jetzt erst sich ergibt und klar werden kann. Mit *γεννήματος* (oder *γενήματος*) *τῆς ἀμπέλου* bezeichnet der Herr, wie von פְּרִי הַגֶּפֶן in der Danksagungsformel die Rede war, ganz entscheidend, ohne grade „Wein" zu sagen, das irdische, jetzige Gewächs. Verstehe man nun sonderlich die Traube als eigentliche Frucht, oder (was richtiger scheint, nach Analogie von פְּרִי הָאָרֶץ) das ganze Gewächs, Erzeugniß, welches genitivisch als Weinstock angegeben wird (5 Mos. 22, 9. תְבוּאַת הַכָּרֶם — immer bleibt die Sache gleich, und stärker noch als in dem ersten Worte bei Lukas ist die Identität mit dem, was jetzt als Wein wächst, durch *τούτου τοῦ γεννήματος* ausgedrückt. Dies *τούτου* widerstrebt

Worte des sel. Olshausen in seiner Erwiederung an Scheibel, Kellner und Wehrhan (Leipz. 1836.) S. 78—84. so wie an Schöberlein's Erklärung Stud. u. Kritiken 1853, 3. vornehmlich S. 608—610.

*) Kahnis meint, weil sich das Wort vom verklärten Genuß auf das Paschamahl beziehe, nicht auf das Abendmahl, so stehe es wohl bei Lukas genauer. Es bezieht sich aber in der That, sehr natürlich und nothwendig auch auf das Abendmahl: eben darin finden wir die Ursach, warum es Christus zweimal, zuerst und zuletzt sagte.

vollends jedem Gedanken an οἶνον νοητὸν oder dergleichen in bloß bildlicher Weise zu reden, jedem bloß μεταφορικῶς Trinken, wie schon das οὐ μὴ πίω ἀπάρτι. Ganz wohl bemerkt v. Gerlach: dies Wort zeige, daß auch der geweihete Wein noch Wein war; daß aber Jesus auch in der Sakramentstiftung Dasselbe, was er seinen Leib und sein Blut nannte, noch selbst mit gegessen und getrunken hätte, wie v. Gerlach sofort weiter schließt, ist eine Undenkbarkeit. Olshausen sagt richtiger, es heiße darum ja nicht ἐκ τούτου τοῦ ποτηρίου, sondern das οὗτος mache offenbar den Gegensatz mit καινός, und die Rede gehe daher auf das Mahl im Allgemeinen zurück. Freilich Letzteres wieder nicht so, daß jeder Bezug auf den so eben zum Sakramente geweihten Osterwein des Neuen Testamentes wegfiele; vielmehr faßt es zusammen: von diesem Erzeugniß, dem irdischen,*) welches bisher in eurem Pascha geheiliget war, so daß ich es darin zuletzt noch mitgetrunken — welches ich jetzt für die neue Stiftung eurem Trinken (von mir, aber nicht mit mir) ebenfalls geheiliget habe. Folglich „scheidet er nicht die Sache, sondern die Zeit," und spricht so stark und bestimmt, als nur möglich war auszudrücken, von demselben Trank und Trinken als wiederkehrend in einer letzten Zukunft. Hier hat man nichts wegzudeuten; ganz anders redet der Herr z. B. Joh. 4, 32—34. von geistiger Speise.

Zwar unterscheidet er hier anderseits auch den neuen Wein von dem jetzigen, dennoch wird eben dieses καινὸν durch αὐτό nur unwidersprechlicher noch zum Prädikate des jetzigen.**) Also durchaus nicht bloß: „ganz anders" werde ich mit euch trinken — „einen Wein von höherer Art" oder dergl. Vom neuen Testamente hatte er gesagt, nun verheißt er Neues auf Neues, weil zuletzt Alles neu gemacht werden soll (Offb. 21, 5.), auch die in ihren Grundformen auf der verklärten Erde wiederhergestellte, verklärte Kreatur außer dem Leibe des Herrn und seiner Gemeinde. Wer dies nach Röm. 8. und der Apokalypse überhaupt, wie schon richtiger Deutung der alten Propheten versteht, wird keinen Anstand nehmen, sich den Herrn mit uns trinkend auf der neuen Erde zu denken. Ich werde mit euch trinken — so spricht er klar, meint also nicht mehr das Abendmahl, worin bis dahin nur wir von Ihm essen und trinken, sondern eine darüber hinaus liegende himmlisch-irdische Gemeinschaft verklärt-leiblichen Genusses,

---

*) Welches dem Scheidenden schon etwas Fremdes geworden ist — bemerkt v. Gerlach wieder ganz gut.

**) Schultheß ganz grundlos: „wäre es Adjektiv zum αὐτό, so würde es wohl nicht hinter πίνω, sondern nach αὐτό stehen." Denn es liegt freilich ein καινῶς mit darin. Daß aber schon der Syrer nur dies ausgedrückt hätte, ist nicht wahr.

worin das Osterlamm und das Abendmahl ihre letzte Erfüllung haben werden. Das καινὸν γέννημα τῆς ἀμπέλου können wir durchaus nicht bloß deuten: eine neue, höhere Tischgenossenschaft oder Familiengemeinschaft — wie Wilh. Hoffmann (Missionsfragen, I. 114.) will, der „sich nicht überzeugen kann, daß hier auch nur in der menschlichen Anschauungsweise Jesu das Essen und Trinken in seinem Reiche Realität habe!" Daß auch solche Männer so sich äußern, zeigt uns recht, wie weit wir abgekommen sind von den Realitäten im Schriftwort.

Im Reiche meines Vaters: dieser Ausdruck meint entschieden den Stand künftiger Herrlichkeit, s. Matth. 13, 43. die klare Parallele dafür, und entspricht dem sonstigen: „in Meinem Reiche," wie Luk. 22, 30. Matth. 13, 41. Damit bestehet sehr wohl, daß nicht nur Luk. 22, 18., sondern sogar auch Marc. 14, 25. für das jetzige Wort zugleich das allgemeinere βασιλεία τοῦ θεοῦ gesetzt sein kann; wir haben aber das umfassende Wort aus dem näher bestimmten zu erklären und nicht umgekehrt.*) Hätte daher Christus als Auferstandener, wie man Apostg. 10, 41. falsch interpungirend mißversteht,**) mit seinen Jüngern auch getrunken: dann wäre das entweder schwerlich Wein, vollends nicht Osterwein (als wovon hier geredet wird) gewesen, oder wollte man dies annehmend so schon die Erfüllung finden, dann wäre dennoch dies hier bei Matth. berichtete Wort nicht wahr, ja nicht einmal unter der Form, in welcher es bei Marcus und Lukas steht, weil er ja dann vor der Zukunft des Reiches wieder getrunken hätte. „Die Erklärung von dem Zusammensein Christi mit seinen Jüngern nach seiner Auferstehung (welche Theophylakt primo loco frei ließ) ist ganz unstatthaft, indem diese Zeit nie allein (auch nur) βασιλεία τοῦ θεοῦ heißt." (Olshausen.) Aber er hat auch Luk. 24, 42. 43. nur gegessen, gewiß in den vierzig Tagen gar nicht getrunken (so oft auch der Unbedacht davon reden mag): worüber wegen des blutlosen Leibes (Luk. 24, 39.) noch viel zu sagen wäre.

Das hier verheißene Trinken wird geschehen, wenn Luk. 22, 29. 30. (was ja dort mit V. 18. zusammen gehört) sich erfüllt. Der Wein entspricht als Osterwein dem Essen vom Pascha Luk. 22, 16. — wiewohl dort ἐξ αὐτοῦ nicht von Fleischessen gemeint sein kann, denn in der neuen Welt wird auch kein Thier mehr getödtet. Das Essen vom gebratnen Fisch war die letzte Herablassung zur Oekonomie des

*) Daher sehr falsch vom gesegneten Kelche jetzt schon gesagt würde: „Das ist der Wein des Gottesreiches!"

**) Da doch οἵτινες — αὐτῷ nur zu ἡμῖν gehört und die frühere Genossenschaft der Apostel, denen Er, der wohlbekannte Derselbe, nach der Auferstehung erschien, bezeichnen will.

Tödtens. Das alttestamentliche Pascha bildete noch an dem Lamme das Eine Todesopfer zum Leben ab; das neutestamentliche Abendmahl hat schon Brot dafür substituirt. Daß aber ein Essen und Trinken an sich mit der Beschaffenheit auferstandener Leiber nicht im Widerspruch stehe, lehrt uns wenigstens das Essen des Auferstandenen; daß, Frucht der Erde zu genießen, nicht aus Bedürfniß zur Erhaltung, sondern als Kultus der Freude zur Ehre Gottes, welcher auch so die umgebende Natur dann in seinen Heiligen dienen wird — denkbar sei für die Seligen im Reiche des Vaters, auf der Erde, wo Alles neu und himmlisch geworden, das bezeuget uns hier Christus, der es gedacht und verkündigt hat. Wer in seiner Physik von diesen Dingen sichere Paragraphen findet, möge Ihm widersprechen. Wer dies authentische Wort Seines Mundes, das einfach würdige, tiefsinnig erhabene nicht unterscheiden will von den chiliastischen Träumereien und Erwartungen eines „Schlaraffenlandes" (wie sie allerdings schon bei Irenäus als Weissagung ungeheurer Weinstöcke berichtet werden) — der trage seines Muthwillens Schuld, indem sich ihm das Verständniß verschließt.*)

Was endlich die nothwendige Stelle betrifft, welche dies Schlußwort des Herrn in Bezug auf sein Abendmahl einnimmt, so halten wir es mit Thiersch, welcher gelegentlich**) sehr schön und wahr davon geredet hat. „Das heilige Mahl weist nicht nur in die Vergangenheit, sondern auch in die Zukunft. Es hat nicht nur mnemoneutische, sondern auch prophetische Bedeutung. Bei demselben haben wir nicht allein den Tod des Herrn zu verkündigen, bis daß er kommt, wir haben auch der Zeit zu gedenken, wo er kommen wird, um sein heiliges Mahl mit den Seinen in neuer Weise zu feiern im Reiche der Herrlichkeit. Jede Abendmahlsfeier ist Vorbild und prophetische Anticipation des großen Hochzeitmahles, welches mit der Wiedererscheinung Christi der Kirche bereitet ist. Diese Bedeutung des Sakramentes spricht sich in den Worten des Herrn aus: ich werde nicht mehr u. s. w. Diese Worte sollten in keiner Abendmahlsliturgie fehlen." Ja wohl, denn dies ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης, dies eben darum mit dem prophetischen Terminus nachdrücklich bezeichnete Ziel der abermals neuen Zukunft enthält wirklich (ganz wie 1 Kor. 11, 26.) zugleich den Termin, an welchem die Zwischenzeit der Trennung aufhören, folglich dies jetzt verordnete Essen und Trinken wegfallen, in ein anderes übergehen soll. Es

*) Tieferen Blick in diese Dinge zeigt uns Nägelsbach, wenn er (Der Gottmensch, I, 276 ff.) schon in den sonderlich benannten Bäumen des Paradieses den „Nahrungsstoff für die Elohimsnatur" findet und hiemit Offenb. 22, 2. richtig kombinirt, so wie desgleichen den neuen Weinstock im Worte Christi.

**) Vorlesungen über Katholicismus und Protestantismus II, 276.

ist völlig, als ob der Herr noch einmal spräche: Solches thut unterdessen, bis daß ich wieder bei euch bin! Das Abendmahl ist im Rückblick eine Feier des Gedächtnisses; für die Gegenwart ein Empfangen und Genießen des Herrn, ein Ihn wahrhaftig Haben; dennoch im Vorblick auf das Ende noch etwas Vorläufiges, ein wesentliches Vorbild und selbst schon kräftiges Pfand jenes Frühmahles, welches am großen, fortdauernden Welterneuerungsmorgen — an jenem Tage, der stets der Eine große Tag bleibt — Christus den Seinen bereiten will. Man hüte sich vor der falschen Prolepsis, die auf swedenborgisch das vollendet Neue schon in den jetzigen Stand Neuen Testamentes herziehen und alles Essen und Trinken zu Abendmahl machen will; denn für jetzt soll und muß das Abendmahl, welches uns um der Sünde willen noch in die Gemeinschaft des Todes führt, einen Gegensatz behalten mit dem andern Essen und Trinken, eher durch begleitendes Fasten und Beten geheiliget werden. Man hüte sich aber auch davor, die Seligkeit und Herrlichkeit der Vollendeten noch als ein ohne Aufhören fortdauerndes Essen und Trinken von Christo zu denken; denn wie wären sie dann in Ihm vollendet? Sind wir wie Er, dann wird Er auch wieder wie wir, isset und trinket mit uns die neue Frucht der neuen Welt in der Gemeinschaft ewigen Genusses der wiederhergestellten Schöpfung des Vaters.

Zweite Anzeige des Verräthers.

Luk. 22, 21. 22. (Joh. 13, 23—29.)

Jedenfalls hat der Herr nach dem Abendmahle wiederum vom Verräther gesprochen und dies hat eine Wendung genommen, wie Joh. 13, 23—29. berichtet wird — auf eine Weise berichtet, daß es durchaus etwas Anderes ist, als der synoptische Bericht vom: Bin ichs? Siehe was wir Th. V. S. 125. 126. gesagt, namentlich auch schon über dies *Πλὴν ἰδού* bei Lukas. Undenkbar bleibt uns jene Dreistigkeit eines Evangelisten oder eines Referenten für die Sammlung, wonach er die Notiz, Jesus habe sich in Judas Gegenwart so geäußert — „in einen solchen Zusatz verarbeitet" haben soll. Nein, wir lesen geziemlich, was geschrieben stehet: nach Matth. und Marc. hat der Herr auf die Einsetzungsworte noch das (wiederholte) Wort vom Weinstock folgen lassen; damit bestehet wohl, daß er eben so, wenn auch nicht unmittelbar, folgen ließ die wiederholte Erinnerung an den Verräther. Auch Luk. V. 22. ist wenigstens wahrscheinlich jetzt noch einmal gesagt, wie wir zu Matth. V. 24. bemerkten. Im andern Fall, d. h. wenn

jetzt bei Luk. V. 22. eine Rückkehr zum frühern Wort einträte, dann müßte freilich fast gewiß (weil bloße Einschaltung von V. 22. und dann Fortschritt des Erzählens gar zu ungenau scheint) auch Luc. V. 23. einerlei sein mit dem ersten: Bin ichs?*) Das ist aber wider den Buchstaben, denn dies τίς ἄρα εἴη ist offenbar der Anfang zu dem Forschen des Petrus, τίς ἂν εἴη, bei Johannes. Also der Herr hat Luk. V. 21. 22. nach der Abendmahlstiftung, mehr oder minder wörtlich wie wir es lesen, abermals gesprochen; doch haben wir V. 22. vorhin bereits mit ausgelegt, auch über V. 21. bleibt wenig zu bemerken übrig.

Die Hauptbemerkung bezieht sich auf den Sinn des Gegensatzes in πλήν, welcher ein zwiefacher sein könnte. Zunächst wieder die schmerzliche Klage, von welcher Jesus gleichsam nicht los kommen kann: Siehe ich gebe meinen Leib, vergieße mein Blut für euch, siehe mit Danksagung im Voraus verordne ich euch, meiner ganzen Gemeinde dies allerheiligste Mahl — doch siehe auch jetzt noch, auch bis hieher begleitet und betrübt mich die Gegenwart des Frechen, des Verlorenen! Dies wohl jedenfalls der unleugbare Grundsinn; daran schließen kann sich, ohne daß Eins das Andre ausschlösse, die andere Beziehung, welche Joh. v. Müllers kurze Note gibt: „Fast scheint er diesen auszunehmen!" Auszunehmen, soll das heißen, von dem Für euch des Sakramentes — genauer noch, wenn wir aus Matth. vervollständigen, von der Vergebung der Sünden. Daß, obwohl Christus auch für Judas gestorben ist, dennoch wirklich in anderm Sinn er ausgenommen wird, fanden wir ja schon in dem ursprünglichen περὶ πολλῶν, folglich läßt sich allerdings dieser Gedanke rechtfertigen, wonach es zugleich hieße: Doch siehe da ist der Unselige, für den es umsonst bleibt!

Im Zusammenhang hiemit stehet es, daß jetzt der Herr nur noch die freche Gemeinschaft, nehmlich die bloß äußerliche des Verräthers mit Sich selbst bezeichnet, ihn nicht mehr mit den Andern zusammenthut. Wie Bengel im N. T. die feine Bemerkung über μετ' ἐμοῦ nachbringt: „Er sagt nicht: mit uns (oder euch.) Also scheidet er den Verräther von den getreuen Jüngern, und zeiget, daß Er von nun an es allein mit ihm und zwar als mit einem Feinde zu thun habe."

Mit mir zu sein, bei mir zu bleiben wagt der Freche bis hieher, als mein Verräther — und siehe, ich dulde es! Dies ἰδού ist natürlich kein äußerliches Zeigen, aber ganz angemessen, insofern ja die Jün-

*) Wie Bengel meint schon wegen des ἤρξαντο, welches ja für eine Wiederholung nicht gesetzt sein könne. Allein theils darf man solch ein erzählendes ἤρξαντο (sie hoben an) nicht buchstäblich pressen, theils war es in der That keine Wiederholung, sondern jetzt erst fingen sie an zu fragen: welcher Andre es doch sein könne.

ger wissen und sehen, daß sie noch zu Zwölfen dasitzen, also der *εἷς ἐκ τῶν δώδεκα*, wiewohl sie nicht wissen, welcher, noch als *ἐσθίων μετ' αὐτοῦ* dasein muß. Dies Zeigen und doch nicht Zeigen, dies vor sich Sehen für den Herrn und doch nicht Aufdecken für die Jünger verstärkt sich endlich in dem recht eigentlich deiktischen: Siehe die Hand! Hiemit faßt sich zusammen die Frechheit des Ausführens und Handelns, welche dieselbe Hand heuchlerisch vereinigt, als ob es hieße: diese Hand, welche gestern den Lohn des Verrathes empfing*) und heute mit mir in die Schüssel taucht, Brot und Kelch des Geheimnisses hinnimmt! Weil nun aber die Hand genannt ist, so heißt auch *ἐπὶ τῆς τραπέζης* nicht bloß: über Tische (während des Mahles, *ἐπί* s. v. a. sub de tempore und *τράπεζα* für Mahl), sondern buchstäblich: auf dem Tische, in frecher Heuchelei mit angreifend und zulangend! Ach diese Hand griff nach Jesu Herzen, und darum redet er so davon.

Erste Anzeige der Verleugnung.

Luk. 22, 31—34. Joh. 13, 36—38.

Ueber die Harmonie des Lukas und Johannes s. schon Theil V. S. 152. und 154., wonach Luk. V. 34. deutlich mit Joh. V. 38. zusammenfällt. Das Fragen der Jünger unter einander Luk. V. 23. führte zu der Frage des Petrus durch Johannes; der Herr gab die vertrauliche Antwort durch den eingetauchten Bissen; da fuhr der Satan in Judas, da wies ihn der Herr endlich hinaus und redete nun erleichtert zu den Andern von seiner Verklärung, vom neuen Gebote; hierauf des Petrus Frage: Wo gehst du hin? nebst der Versicherung: Ich will mein Leben für dich lassen — Alles, wie Johannes bis V. 37. erzählt. Nun erst, was Lukas hat, das bedenklich warnende: Simon! Simon! zugleich mit der freundlichen Verheißung. Petrus aber nimmt keine Warnung an, verschmäht die Verheißung, behauptet verstärkend

---

*) Denn *ἔστησαν* Matth. 26, 15. heißt nicht: sie versprachen zu geben (Vulg. constituerunt, Luth. boten, Neuere: gestunden ihm zu, bestimmten, versprachen — wofür man 1 Macc. 13, 38. vergleicht), sondern gewiß, wie v. Meyer berichtigt: zahleten ihm (im Voraus, als Handgeld) — Stolz: zähleten ihm zu — de Wette: wägeten ihm dar. Obgleich die Parallelen bei Marc. und Luc. nur vom Versprechen, Einswerden reden, muß man doch bei Matth. die Zahlung verstehen, indem *ἵστημι* scil. *σταθμῷ* bei Herodot, Xenophon u. s. w. vorkommt, wie in der LXX. für שׁקל öfters (Dan. 5, 27. Hiob 31, 6. Jes. 40, 12. Jer. 32, 10. 2 Sam. 14, 26.) namentlich in der entsprechenden Weissagung Sach. 11, 12. vgl. Sir. 21, 25.

abermals: Ich bin bereit — und zwingt damit gleichsam den Meister, ihm dürr und deutlich seine Verleugnung anzuzeigen. *)

Will man nicht so ganz genau zusammenfügend ordnen, dann bleibt unbestimmtere Fassung, die jedem der zwei Referenten ein wenig Abweichung von der ursprünglichen Wörtlichkeit ließe, frei; doch sehen wir nicht ein, warum das vorzuziehen wäre. Jedenfalls bestehet die historische Wahrheit mit der besondern Auswahl und Verbindung, worin Jeder berichtet hat. So kann man, was Lukas von V. 25. bis 38. schreibt, unabhängig von dem historischen Zusammenhang, welcher allerdings ein andrer war, nach der Absicht des leitenden Geistes in Einen Zusammenhang richtiger Grundgedanken fassen, und wer ganz unbefangen so läse, hätte immer nichts wesentlich Falsches gelesen. Der Herr hat nehmlich nach V. 25—27. den selbst bei (d. h. vor) diesem Abendmahl sich erhebenden Hochmuth der Apostel gedämpft, sie auf Seinen Vorgang durch dienende Demuth zur Größe verwiesen. Hierauf zeigt er ihnen (was noch zu derselben Rede beim Fußwaschen gehörte) V. 28—30. ihre künftige Würde, sodann (später, was aber hier zusammenrückt) V. 31—38. den Weg hiezu durch Prüfung und Gefahr. Das sind freilich wieder zwei Redestücke, zwischen denen, als sie gesprochen wurden, ganz Kap. 14—17. bei Johannes, dazu noch Matth. 26, 31—34. lag; dennoch läßt sichs im Sinne der Lehre zusammennehmen, wie hier Lukas es an einander fügt. Denn die Reden des Herrn vertragen mancherlei Kombination; vollends wer die Zusammenhänge faßt, wie sie ein Evangelist gestellt hat, gehet sicherer für die Hauptsache, Verständniß und Aneignung des Geredeten, als wer dies versäumend nur um das chronologische Harmonisiren (welches doch die Nebensache bleibt) ängstlich sich bemühet.

Also, daß wir einmal so vorausgreifen und gleich die nachherige Rede vom Schwert schon mit in den Ueberblick nehmen: den Weg zur künftigen Würde zeigt der Herr seinen Jüngern, wie er nach Seinem Vorgang (*καθὼς διέθετό μοι ὁ πατήρ μου*) durch innere Prüfungen und äußere Gefahren führt. Es ist nehmlich im Ganzen in der Gleichheit auch ein Unterschied zwischen uns und Jesu: nur Er gehet, wie in vollkommener Demuth, so in eigner Kraft voller Gerechtigkeit voran, wir folgen seinem Vorbilde nach in seiner Kraft; nur an Ihm hat der Satan rechtmäßig nichts, obgleich er auch an Ihn kommt, wir dagegen sind dem Versucher schon um des Rechts willen, das er an unsre Schwachheit und Sündigkeit hat, unterworfen; Er allein wird ohne Gegenwehr, weil es zur Versöhnung der Welt gereicht,

*) Auch Sommer (Synopt. Tafeln) setzt richtig bei Lukas: „Eigenthümlich, im Zeitpunkte übereinstimmend mit Joh. 13, 38." Das heißt aber gewiß: nach dem Abendmahl.

dahingegeben und geht dennoch als Sieger von innen und außen hervor, wir dagegen werden unterstützt in der Versuchung durch seine Fürbitte, bekommen Erlaubniß des Schwertgebrauchs (in welchem Sinne, wird sich nachher zeigen) für die Gefahr, denn es gilt unsre Rettung und Läuterung. So beharren wir (wovon V. 28. ein schwaches Vorbild war) bei Ihm in seinen Anfechtungen, indem er den unsrigen die Gemeinschaft der seinigen gnädig beilegt; so ist dies Beharren selbst schon unsre Würde, denn mit der Führung durch dieselben wird uns das Reich beschieden.

Von den innern Prüfungen oder der unumgänglichen Sichtung durch Satan redet V. 31—34. so, daß wieder Petrus als erster Apostel, der voraus nach der Würde greifen will und sich schon ein Beharrender dünkt, zum Beispiel für Alle dienen muß. Von den äußeren Gefahren im Wege durch die arge Welt redet V. 35—38. zu Allen gemeinschaftlich, indem der Herr eine ganz andere, schwierigere Zukunft für die Seinen verkündigt, welche kommen müsse, wenn Er unter die Uebelthäter gerechnet sei — und in einem Sinne, den sie freilich nicht fassen, zum Gebrauche des Schwertes weiset. Im erstern Abschnitt, den wir jetzt vor uns haben, gehet der Herr von allgemeiner Belehrung sämmtlicher Apostel (oder Jünger) aus und über zur besondern Demüthigung des Petrus, der sich durchaus von den Andern ausnehmen will und dem Herrn widerspricht. Der Feind will euch Alle haben und kommt an Euch Alle! Das merke du, Simon, dir besonders! Dir aber auch besonders verheiße ich die stärkende, bewahrende Gnade — wenn du das wirst erfahren haben, dann sei deiner Apostel- und Vorgängerpflicht eingedenk! Weil aber das alles nicht angenommen wird, endlich stark heraus: Du Petrus wirst fallen, so tief zuvor, daß du mich dreimal in kurzer Zeit, die erste Warnung überhörend, verleugnen wirst.

Vers 31. Wer so in die Hauptsache der allgemein vorbildlichen Lehre dringend zusammenlieset, als wäre das Alles damals Eine Rede gewesen, liest freilich als andächtiger Leser nicht falsch, wie gesagt; die genauere Aufmerksamkeit jedoch wird ihm auch den gebliebenen Irrthum berichtigen. Schon das *Εἶπε δὲ ὁ κύριος* und *Καὶ εἶπεν αὐτοῖς* V. 31. 35. weiset dahin; vollends die plötzlich stark ausbrechende Anrede: Simon! Simon!*) ist unmittelbar nach V. 30. undenkbar, sobald man sich recht besinnt, fast gleich undenkbar noch bleibt sie nach irgend einer ferneren Rede beim Abendmahl, wenn nicht dieser Simon durch irgend etwas besondern Anlaß zu solcher Warnung

*) Zwar liest im Lat. die Sixtina und im Syr. die Peschito (לְשֶׁמְעֹון) so, daß nur Ein Vokativ bleibt, aber das ist nur erklärliche, weil erklärende Variante, weiter nichts. Der Grundtext hat gewiß nicht *Σίμωνι*.

gegeben. Wir fühlen ja wohl, das Letztere setzt auch Lukas voraus, indem er es nicht berichtet; aber ich wüßte auch nicht, woran treffender solch ein Warn- und Weckruf sich anschlösse, als an Joh. 13, 36. 37. Du willst mit mir in den Himmel, jetzt gleich, durch den Tod, bist bereit, das Leben für mich zu lassen, ehe Ich für dich und die Welt es gegeben? „Bist du schon so weit? Simon, Simon, besinne dich, wer du bist, wie es mit euch allen stehet!" Vom Vorwitze des Widerspruchs an beim Fußwaschen, durch den abermaligen Vorwitz des Fragens nach dem Verräther hindurch — bis zu diesem, seinerseits anhebenden Mitwollen und Betheuern, wie es Johannes zeichnet, ist er derselbe Simon auch an diesem Abend geblieben, als welchen die ganze bisherige Lehrzeit ihn zeigte. Dennoch hat es der treue, weise Meister im besonnensten Durchblick des Ganzen sofort nicht etwa mit ihm allein zu thun, sondern gibt der hervorhebenden Anrede das „euch" zur Ausgleichung bei; denn wirklich nur als Vorgänger und Repräsentant aller Andern muß er angeredet werden. Allerdings, gewissermaßen soll er unter den Aposteln der Erste und Größte sein oder werden, aber nur in dem starken, bekennenden Glauben, den er erst nach seinem Fall in die tiefe Schwachheit der Verleugnung aus Gnaden erlangen kann; für jetzt ist er leider der sich vordrängende Erste mit Ungebühr, hat es provocirt, daß auch die allgemeine Warnung an ihn adressirt werden muß.

Hatte der Herr bei dem ersten, rühmlichen Glaubensbekenntniß ihn bald darauf, weil er den Weg des Kreuzes zur Herrlichkeit weder verstand noch verstehen wollte, sogar selbst mit „Satan" angeredet, so mildert und ändert sich das hier und führt sich deutlich auf das auch dort nur Gemeinte zurück. Weil er dort meinete, was menschlich war, was von seinem Fleisch und Blut herkam, konnte Satan durch ihn sogar den Herrn versuchen wollen zur Kreuzesflucht; hier ist dieselbe Menschlichkeit des natürlichen Simon die Handhabe für den Feind, wenigstens alle Jünger zu fassen. Darum wird er nur mit diesem Namen der alten Geburt, und zwar nachdrücklich verdoppelnd nur hier angeredet, siehe was wir zu Matth. 16, 17. (im Vergleich mit Joh. 1, 43.) gesagt. Außerdem noch dreimal findet sich diese Rückkehr zum alten Namen bedeutsam in Jesu Munde: mit gelindester Bedeutung, weil vom eigenen Dünken die Rede ist, Matth. 17, 25. — viel schärfer Marc. 14, 37. beim Schlaf in Gethsemane — mit der letzten, zurück erinnernden Demüthigung noch einmal Joh. 21, 15—17.

Vom Satan redet der Herr für Simon und alle Jünger bis heute, denn Er kennt ihn wohl und weiß um all sein Begehren und Thun. Lauter Sünde der Menschen rings um den Einen Heiligen Gottes, bis in seine nächste Nähe, wird in der Geschichte der Passion offenbar, aber auch der Ursacher und Versucher zur Sünde, den der Sieger

allein uns als den überwundenen, doch immerhin starken, listigen, gefährlichen Feind offenbaret. Satan begehrt Menschenseelen ohne Maaß und Ziel, will unersättlich sie alle haben und behalten: hat er sich an den „Sohn Gottes" gewagt, wie werden wir vor ihm sicher sein? Ist er leider mit Erfolg in den Apostelkreis eingebrochen, wie sollte sich doch unser Jeglicher warnen und wecken lassen, wenn ihn der treue Herr bei seinem Geburtsnamen ruft! Wie König Herodes nach Jakobi Tödtung fortfuhr, auch Petrum zu fangen (Apostg. 12, 2. 3.) — so ist Satan mit Judas (Luk. 22, 3. Joh. 13, 27.) noch nicht zufrieden, er hat auch die Andern alle begehret. Ja diese uns geläufige Uebersetzung muß erst recht verstanden werden aus dem Grundtext: er hat sie sich ausgebeten auf Grund eines Rechtes, ihre Auslieferung an ihn gewissermaßen gefordert.*) Man denke doch an den Prolog des allgemein vorbildlichen Buches Hiob, woran höchst wahrscheinlich eben der Ausdruck erinnern will und damit an Alles, was das Buch Hiob lehrt von der Nothwendigkeit zugelassener Prüfung vor dem Rechte des höchsten Thrones, in der Versammlung der himmlischen Kinder Gottes, in welche der Verkläger eindringt mit seinem Verlangen, daß die Frommen auf Erden, wenn er sie gelten lassen soll, nicht verschont werden dürften. Das Alles gilt wirklich, wie hier Christus bezeuget, vor Gott, um so stärker für die bereits Näheren bei Christo, damit sie bewährt und ihrer Würde würdig werden, zugleich nach ihrer Bedeutung und Stellung für die Andern. Darum ist Petrus, der Erste der Apostel, auch in der Versuchung der Erste und muß zum Sichtungsbeispiel im Vorgang für Alle dienen. Bengel: Totus sane hic sermo Domini praesupponit, Petrum esse primum apostolorum, quo stante aut cadente ceteri aut minus aut magis periclitarentur. Ja wohl, das wußte Satan und wollte durch des Petrus Abfall auch die Andern ärgern, schwächen, stürzen. Zu stark freilich drückt Braune dies aus: „Der war ja Herz, Hand und Mund (im Apostelkreise), während Thomas etwa der Kopf, Johannes die Seele war" — denn das Herz war doch wohl eher Johannes, der daher in seiner Unschuld den Petrus zum Kohlfeuer führte. Mund und Muth aber des bekennenden Glaubens war Petrus, daher dieser Angriff auf Alle in seiner Per-

*) Das nur hier im N. T. vorkommende Med. ἐξαιτεῖσθαι heißt recht eigentlich: sich Jemanden ausbitten; zuweilen bittweise zur Freilassung, Begnadigung, aber auch die Auslieferung zur Strafe fordern bei einem Ueberläufer, Verbrecher — welches Letztere besonders in ἐξαίτησις vortritt. Daß aber ἐξῃτήσατο hier auch das wirkliche Erlangen der Ausgebetenen anzeige (wie Alford will), können wir unmöglich zugestehen, ja wir verstehen diese Deutung nicht recht, indem sich Satan ja nicht bloß das Sichten, sondern die Apostel selbst (ὑμᾶς) ausbat.

son. Daß er so herhalten muß fürs Ganze, ist sein ächter Vorrang und ein ganz andrer, als den sein römischer Nachfolger sich anmaßt — von welchem Bengel beißend sagen kann: totus misere in cribrum incidit!

Haben, behalten, dem Herrn, seinem Sieger nicht lassen will Satan alle Apostel: das liegt zuerst in ἐξῃτήσατο ὑμᾶς, dann folgt die nähere Bestimmung mit τοῦ σινιάσαι. Dieser Infinitiv der Absicht (besonders bei Lukas gebräuchlich) ist weniger aufzulösen: daß er euch sichten möchte — denn wenn er sie schon hat, bedarfs dessen nicht mehr — als eine begleitende, modificirende Erklärung: indem er euch sichten, ins Sieb der Prüfung nehmen will. Das Sieben wird ja bewilligt und geschieht wirklich, dem ganzen Verlangen aber des Verklägers tritt die Fürbitte des Versöhners entgegen. Das Wort faßt also kurz andeutend in Eins, daß Satan fürs Erste Recht und Macht zur Versuchung fordert, dies aber in der Absicht und Meinung, daß er sie damit schon bekommen werde, ganz im Sinne jenes eben so frechen als dummen Wortes: Was gilts, er wird dich ins Angesicht segnen? (Hiob 2, 5.) So meint er noch immer unbelehrt, und wird doch vielfach betrogen, indem das bewilligte Sichten dem Weizen Gottes nicht schadet. Er will euch „gewaltsam erschüttern, in Abfall und Verzweiflung stürzen durch meine Leiden, daß ihr (einzeln) wie Spreu würdet" — so deutet v. Meyers Note gut die Absicht des Feindes; Christus aber flicht alsbald protestirend hinein: wie den Weizen. Damit sagt er nehmlich nicht bloß, daß Satan auf Sichtung des Weizens, ob nicht Spreu darunter oder gar lauter Spreu wäre, Anspruch macht, sondern zweierlei noch: daß allerdings das Sieben ihm nicht verweigert werden darf, daß der Weizen die Probe bestehen wird. Erklärt er nicht hiemit seine lieben Jünger für den, seinen Weizen? Erinnert er nicht an die Worfschaufel, welche nach des Täufers Wort sogar Er selbst in der Hand führen muß, alle Spreu zu sondern? Das Sieben ist dasselbe wie das Worfeln, nur mit stärkerem Begriff des gewaltsamen Erschütterns. Kein Jüngerhäuflein ist so enge geschlossen, so nahe dem Herrn, daß es nicht durch diese Probe müßte; wenn aber Satan, der Siebhalter Gottes, meinet sie sämmtlich als Spreu zu bekommen, so ist dagegen bei Gott schon vorgesehen, daß kein Körnlein auf die Erde fallen soll. Man lese das Amos 9, 9. in der einzigen Schriftstelle, wo noch das gleiche Bild vorkommt, an welche daher vermuthlich, wie wir von ihm gewohnt sind, Christus auch jetzt bei seinem Worte denkt.*)

*) Jedenfalls ist צְרוֹר bei Amos, wie anderwärts lapillus, diesmal s. v. a. granum, nicht etwa „Verbundenes" — wie Hengstenberg Christol. III. 226. wollte. Wir nannten es oben die einzige Schriftstelle für das Bild vom

Vers 32. Mit Ἐγὼ δὲ tritt nun der Herr majestätisch dem Satan gegenüber, als der an den Seinen die Oberhand behält. Daß er seine Lieben dem Versucher auch nur vorübergehend lassen muß und seines Petrus tiefen Fall sehen, ist ein Theil seines eigenen Leidens, ja gewissermaßen versuchend für ihn selbst; doch bleibt er in klarer Besonnenheit über den ganzen Hergang und Ausgang der erhabene Sieger, doch thut Er das Seine zum Siege und zeuget davon. Mit dem lieblichsten Temperamente der Demuth in der Erhabenheit, wie wir überall in seinem Verhalten und Reden sehn, weil es der Sache so gemäß ist, stellt er dem trotzigen, zum Theil berechtigten Verlangen des Feindes — ein Bitten von seiner Seite gegenüber! Denn der Böse hat wohl Rechtsanspruch, aber die Barmherzigkeit rühmet sich wider das Gericht und „die fromme Bitte des Erbarmens behält Recht vor Gott gegen den frechen Anspruch des Verklägers." (Wie Lange hier sehr schön sagt.) Christus hat schon gebeten: d. h. nicht etwa, wie man unbedacht wohlmeinend auslegen könnte, schon ehe Satan sich ausbat, ihm zuvorkommend — sondern die Fürbitte des Mittlers fällt wirklich (unangesehen den ewigen Rath) in die spätere Zeit, wo er erschienen ist, für uns einzutreten, und kommt auch speciell erst nach Satans durchschautem Begehren. Der Herr meint ja deutlich sein hohepriesterliches Gebet Joh. 17., worin er als der Sohn vor dem Vater doch demüthig spricht: Ich bitte für sie! Das hatte er bei diesem Wort an Simon noch nicht gesprochen, aber er nimmt es voraus für die Zukunft der Sichtung: dann wird es heißen und gelten: Ich habe für dich gebeten!

Für dich! Hiermit nun der Uebergang zu Simon allein, womit ihm also die besondre Sichtung vor den Andern verkündigt wird. Uebrigens versteht sich bei diesem Hervorheben, daß die Verheißung wie die Warnung zugleich Allen gilt. Was denn aber gebeten? Der Inhalt der Fürbitte stehet nicht eigentlich da, weil er sich wiederum von selbst versteht, könnte man sagen, doch kann man auch gradehin ἵνα für ὅτι nehmen, wie bei Johannes. (Denn s. bei Lukas z. B. Kap. 1, 43.) Jedenfalls kommt es im Sinn fast auf dasselbe heraus, ob man das Beharren des Glaubens als Inhalt oder als Absicht und Erfolg der Fürbitte faßt. Des Glaubens; denn die Uebersetzung: „daß deine Treue nicht weiche" gehet wider allen Sprachgebrauch der Evangelisten. Dem Glauben schreibt auch hier Christus die Entscheidung zu: der Glaube, nehmlich an Gott und an Ihn (Joh. 14, 1.), richtets allein aus gegen den Teufel; im Glauben allein sind wir stark und stehen,

---

Sichten und Aussondern der bleibenden Körner, denn Jes. 27, 12. fand z. B. Reichel mit Unrecht Aehnliches.

durch den Glauben allein, wenn er noch vorhanden ist, stehen wir vom Fall wieder auf. Das Schlimmste bei jeder Sünde der Gläubigen, und zwar auch bei der sogenannten geringen, liegt darin, daß im Sündigen ihr Glaube jedesmal geschwächt wird, weil der daneben vorhandene Unglaube, aus dem die Sünde kam, eine neue Obermacht gewinnt; das kann, wenn nicht Einhalt geschiehet, von Sünde zu Sünde allmählig, bei schwerem Fall auch wohl sogleich zum gänzlichen Aufhören des Glaubens gerathen! Man merke wohl gegen falsche Lehre, wie der Herr ein ἐκλείπειν, deficere in totum, ein Ausgehen und Auslöschen des Glaubens als möglich nicht nur, als ohne Vermittelung gewiß eintretend bezeichnet — selbst bei einem Apostel, bei Petrus! Die vom Vater erbetene Gnade des Sohnes aber bewahret vor solchem Unheil, wendet vielmehr im Ueberschwang der Gnade weislich die Erfahrungen, welche wir im Sündigen zur Erkenntniß unsrer Schwachheit und Ohnmacht machen, grade zur Stärkung des Glaubens, wenn uns dennoch geholfen wird. Christus hat nicht gebeten, daß wir mit der Sichtung verschont blieben, wohl aber, daß wir nicht im vollen Unglauben zur Spreu, die durchfallen muß, würden; die Erfüllung seiner Bitte geschiehet, indem er uns mit seinem Gnadengeiste den Glauben stärken, das Fünklein, das zu verlöschen drohte, bewahren und anfachen darf nach dem heiligen Gnadenrechte, welches noch mehr vor Gott gilt, als die Forderung des Verklägers. Christus nennt nicht den Unglauben, der doch wahrlich bei Simons Verleugnen stark vorschlug, sondern den Glauben, den freilich sehr schwachen, einem ἐκλείπειν ganz nahen, der folglich erhalten blieb und nicht ganz ausging. Wiederum, wo von Anfang kein Glaube ist, findet auch keine solche Fürbitte Christi für dessen Bewahrung Raum; darum darf man hier nicht sagen, Christus habe doch auch für Judas (gleicherweise!) gebeten, sondern es gilt Alles, was wir zu Joh. 17. vom Unterschiede der besondern Fürbitte Christi für die Seinen erörtert haben. So speciell auch das Wort unseres Textes auf Petri Person sich beziehet, so allgemeine Bedeutung hat es doch, weil das Allgemeine nur im besondern Falle hervortritt. Wir haben Alle Ursach, des satanischen Verlangens nach uns eingedenk zu sein und, wenn wir dem Feind ins Sieb gerathen sind, unser Glaubensfünklein durch Tröstung mit des Herrn Fürbitte wieder zu beleben — ja nicht etwa vorher schon uns darauf zu verlassen! Wir mögen Alle hier uns anzeigen lassen, was im Unsichtbaren, in Himmel und Hölle vorgeht als Kampf um unsre arme Seele, die sich selber auf so manchem Petruswege vergißt; wir mögen, wie Rieger spricht — „es nie vergessen, bei wie manchem Fall uns der Herr Jesus die Hand untergelegt hat, daß es keinen Sturz in die Hölle gegeben, damit wir auch Andern so ein Herz zu Jesu Fürbitte, Vermittlung und Aushülfe ma-

chen können.“ Je höher insonderheit du Führer, Vorgänger und Vorsprecher stehest, desto mehr hüte dich vor Selbstvertrauen, rühme auch nicht etwa mit gutem Schein deines starken, lauteren Glaubens Wohlverhalten im Voraus, sondern lerne, was uns Christi Wort und die es deutende, wie von ihm gedeutete Geschichte an des ersten Apostels Beispiel Allen zu lernen gibt! *)

Wenn der bisherige Satz dem Petrus einen tiefen Fall bis an die Gränze des Glaubensverlustes, für's erste noch unbestimmt allgemein angedeutet hat, so enthält nun der folgende schon als Voraussetzung den Trost, daß er Apostel bleiben, hernach sein Amt um so tüchtiger führen wird.

In einem künftigen ποτέ wird er wiederkehren von der Verirrung, sich desto stärker erheben aus dem Fall. Oder wäre vielleicht ἐπιστρέψας nur adverbial zu fassen: du stärke dann wiederum, wie ich dich gestärkt habe —? Zwar kommt es in diesem Sinne vor (in der LXX. z. B. Ps. 85, 7.), und nach Beda, Maldonat, Grotius, Bengel (welcher etwas unberechtigt Apostg. 7, 42. vergleicht) hat neuerlich van Hengel diese Fassung vertheidigt; allein theils liegt eine unziemliche Gleichstellung darin, daß Petrus die Brüder stärken soll, wie der Herr ihn „gestärkt“ habe, da hier doch ein großer Unterschied Statt findet — theils, wenn man auch dies wegdeuten wollte, hat der neutestamentliche Sprachgebrauch zu allgemein entscheidend ἐπιστρέφειν und ἐπιστρέφεσθαι von der Rückkehr aus Sünden, Bekehrung zu Gott (wie Matth. 13, 15.), siehe namentlich bei Lukas Apostg. 11, 21. 14, 15. 26, 18. 3, 19. 9, 35. u. s. w.**) Indem also der Herr bei dieser voraus gegebenen, die Verheißung in sich schließenden Forderung an den Apostel, zu thun, was David in der Buße Ps. 51, 15. versprach und redlich gethan hat, von seinem ἐπιστρέφειν redet, spricht er nun erst ganz deutlich: einmal wird hiermit der vorgängige Fall und Abfall noch bestimmter bezeichnet, sodann aber zugleich als andre Seite der Sache die Bedingung hervorgehoben, unter welcher allein die Verheißung sich erfüllen kann und wird. Nur dazu hat er ja dem Petrus auch unter der Verleugnung den heimlichen

*) Nur in einer Note genannt sei die bedauerliche, hier wie überall, wo sie den Irrthum der Anmaßung in der Schrift finden will, sich bloß gebende Exegese der Papisten: besonders für Petrus, weil von ihm als dem Haupt Alles abhänge, sei gebeten — und was? Daß das Bekenntniß des wahren Christus nie von dem Oberhaupte der Kirche und allen seinen Nachfolgern weichen werde. Wahrlich, die πίστις, welche Petrus auch in der Verleugnung nicht ganz verlor, ist etwas Anderes als die äußerlich wahre Lehre! Mit den „Nachfolgern“ vollends hat das Wort Christi hier wie Matth. 16. nichts zu schaffen.

**) Daher auch ἐπιστροφή Kap. 15, 3. nicht der Wandel, sondern die Bekehrung der Heiden.

Glauben im Herzensgrunde bewahret, daß dieser Glaube sich zur Umkehr und Bekehrung ermanne, sich wieder zu Ihm wende, dem Vergebenden und durch solche Gnadenerfahrung Stärkenden. (Auch wer zu Gott bekehrt war, muß doch nach jedem Falle dies ἐπιστρέφειν erneuern!) Für Alle, die Glauben haben, bittet der Herr, aber nicht Alle wenden sich zu Ihm zurück, um zu genießen die Kraft und Frucht seiner Fürbitte, welche niemals zwingt, sondern „nur den unterstützt, welcher die Unterstützung annimmt." So ist dies ἐπιστρέψας in seiner freundlich gewissen Vorhersagung doch zugleich ein erster Imperativ an Petrus.

Dann stärke deine Brüder! Dann wirst du es können! Auch ein Grund, warum Gott uns fallen läßt zur Selbsterkenntniß, damit sich die Sünde zum Segen für uns und Andre wende, wenn wir gedemüthigt und getröstet nun die Wege des Herrn verstehen, vor der Macht des Feindes warnen, mit dem Siege der Gnade trösten können aus eigener Erfahrung, wenn wir den Wolf und den Hirten kennen, des Einen Tücke und des Andern Treue. Obwohl der Herr späterhin die Jünger selbst seine Brüder heißt, kann er doch schicklich hier nicht sagen: meine — oder gar unsre! denn die der Apostel stärken soll, sind eben in gleicher Schwachheit und Sünde seine Brüder. Wohl reicht das Wort weiter hinaus, aber „vorzugsweise" oder zunächst sind allerdings die Mitapostel gemeint und folglich „angedeutet, daß auch alle seine Brüder wanken werden." Mußte nicht des Ersten, des sonst muthigen Bekenners Fall ihnen allen zu Anstoß und Schwächung des Glaubens gereichen? Zuletzt versteht sich, daß Petrus als Bruder die Brüder stärken soll, daß also wiederum kein Primat ihm zukommt, worin diese Brüderlichkeit aufhören dürfe. Als er hernach 1 Petr. 5, 8—10. schrieb, dachte er wohl an dieses Wort seines Heilandes, wie fast alle Ausdrücke dort zeigen, und „die Zerstreuung ward gestärkt von seinen Briefen!" Womit 2 Petr. 1, 12. 3, 17. in dem eben so ächten andern Briefe zu vergleichen.

Jetzt aber ist er noch der alte, stolze und schwache Simon, der sich selbst nicht kennt, wie wir ihn bei Joh. 13, 36. 37. kennen lernten. Höchst unziemlich widerspricht er dem kaum ein wenig vernommenen Worte des Meisters: Deine Fürbitte für mich ist nicht so nöthig, ich habe recht starken Glauben — ich bin bereit, ich bleibe bei dir und folge dir, wo du hingehst, daß es keiner Umkehr bedürfen wird! Thun sie dich in's Gefängniß — das ist das Erste, was er etwa denken kann; dann so kaum im Ernste läßt er folgen: καὶ εἰς θάνατον. (Wenn es ja dazu kommen sollte, daß dein Leib hingegeben, dein Blut [vergo]ssen wird.) Bei aller Eitelkeit des nichtigen Selbstvertrauens, die [s]ich ausspricht, ist indeß keine Heuchelei, denn es war für den

Augenblick, wo er im starken Gefühle so sprach, etwas Wahres an seiner willigen Bereitschaft.*) Darum stellt auch sein Herz, das wirklich an dem Herrn hängt, *Κύριε μετὰ σοῦ* so warm und fest voran. Dennoch ist es anderseits höchst tadelnswerth und nur aus unlauterem, blindem Selbstgefühl erklärlich, daß er fortfährt, neu anhebt, so entgegen zu reden, nachdem jedenfalls ein ähnliches Behaupten schon den Herrn veranlaßt hatte, mit dem warnenden Simon! Simon! jeder weiteren Vermessenheit im Voraus zu antworten.

Vers 34. Was bleibt dem abgewiesenen Meister übrig, als nothgedrungen, wehmüthig freundlich ihm noch bestimmter zu verkündigen, was er prophetisch genau bis auf die Einzelheit schon von ihm weiß? Ich sage dir — weil du durchaus willst, noch mehr: wirst du dem auch widersprechen? Jetzt in sanfter Ironie: dir, du vermeintlicher Petrus! Bekannt hast du im Namen Aller den Glauben an mich, da warst du Petrus; aber du wirst bald, noch heute verleugnen, sagen, daß du mich gar nicht kennest!**) (Was nach V. 57. vergl. Marc. 14, 68. 71. Matth. 26, 72. 74. buchstäblich in Erfüllung ging.) Dreimal sogar in andauernder Verblendung, wachsender Schuld — bis endlich der Hahnenruf mein überhörtes: Simon! Simon! dir weckend in die Nacht deines Herzens wiederbringen wird. Was hier noch weiter zu sagen, sei gespart zur sogleich folgenden Wiederholung desselben, höchst merkwürdigen Wortes Jesu.

---

*) Nur nicht so viel Gutes, als Niemeyer (in der Charakteristik) allzusanft gegen das Fleisch darin findet: „die Stimme des edlen, entschlossenen Mannes, rühmliche Ehrbegier (?) — warmes Gefühl der Liebe — nicht Vermessenheit — nicht bloße Worte, sondern der edle Ausbruch des schönsten Entschlusses in dem Augenblick eben so edel, als die That selbst!" Richtiger Dräseke: „Der Mensch ist allezeit besser, als seine schlechte, und schlechter als seine gute Laune; mit andern Worten; kein guter Mensch ist so gut, als die Augenblicke schöner Begeisterung ihn darstellen, und kein Schlechter so schlecht, als er in den Ausbrüchen unglücklicher Selbstvergessenheit erscheint." Nur daß man fragen darf, ob nicht die schöne Begeisterung selbst zugleich schon unglückliche Selbstvergessenheit sei. Mithin redet auch Krummacher zu gelinde davon, wenn er uns Allen solche flammende Inbrunst für den Meister wünscht und sagt: „keine Selbstüberhebung sei erträglicher und verzeihlicher zugleich, als diejenige, welche eine solche Begeisterung für den Heiland zu ihrem Grunde hat." Wir sehen, der Heiland selbst nimmt es ernster mit solchem nicht recht gegründeten Gefühl!

**) Das *μὴ* nach *ἀπαρνήσῃ*, wie dergleichen doppelte Negation oft, wie z. B. Kap. 20, 27.

Zweite Anzeige der Verleugnung.

Matth. 26, 31—34. Marc. 14, 27—30.

Nach Johannes, mit dem Lukas ganz wohl stimmt, sagte der Herr das Verleugnen des Bekenners voraus zwar nach dem Abendmahl, doch vor den Schlußreden Joh. 14—17., vor dem Hinausgange Kap. 18, 1. Nach Matthäus aber, mit dem Marcus fast wörtlich übereinstimmt, sagte der Herr dasselbe, speciell weissagende Wort nach dem wirklichen Hinausgehen, unterweges, in einem ganz andern Zusammenhange als der bei Johannes auch deutlich gegebene, durch ein wohl ähnliches, doch wiederum anderes Wort des Petrus endlich zu solcher offenen Rede gedrängt. Nichts ist klarer, als dieser zwiefache Bericht; nichts gewisser, als daß er beiderseits wahr sein muß; nichts wenigstens hindert, solche Wiederholung des beim erstenmale von Petrus abgewiesenen Wortes uns zu denken, sobald es abermals, wie wir eben lesen, herausgefordert wurde.*) Wir bitten daher alle gläubigen Schriftleser und namentlich Passionsprediger, doch einmal die Konfusion der zwei Reden zu einer, der zweierlei ganz verschiedenen Gespräche zu einem fahren zu lassen. Das *τότε* Matth. V. 31. (folglich auch das *καί* Marc. V. 27.) kann unmöglich zu etwas früher Geredetem zurückkehren als eine unbestimmte Formel: circa hoc tempus — sondern es muß die Zeitfolge nach dem *ἐξῆλθον* meinen. Da wir nun bei Johannes eingesehen, daß Reden und Gebet Kap. 14—17. noch vor dasselbe *ἐξέρχεσθαι* gehören (Th. V. S. 235.) — so folgt ferner, daß nach diesem Allen, auch nach dem hohepriesterlichen Gebete Christus auf dem Wege geredet hat, was wir jetzt zu betrachten haben. Wofür zum Ueberfluß noch sehr bestätigend sich zeigt, daß Matth. 26, 31. nur wieder aufnimmt, was zuletzt vor dem Gebete Joh. 16, 32. schon einmal ausgesprochen war.

Es bleibt übrig zu fragen, in welche Zeitfolge das *ὑμνήσαντες* gehöre. Da jedenfalls mit diesem nur hier von Christo berichteten *ὑμνεῖν* **) die sonst beim vierten Paschabecher zum Schluß der Feier gebräuchlichen Psalmen gemeint sein müssen,***) so versteht sich, daß

---

*) Sehr möglich — gibt diesmal auch Olshausen zu.

**) Nicht bloß: einen oder den Lobgesang sprechen — sondern wirklicher, wenn auch recitativer Gesang. Das einzige Mal, wo wir erfahren, daß Christus auch das Singen durch eigenes Beispiel geheiliget hat!

***) Das sogenannte Hallel oder große Hallel, aus Ps. 113. 114. voran, dann wieder Ps. 115. bis 118. mit einer Schlußdoxologie bestehend, welchen Gebrauch das Buch der Weisheit Kap. 18, 9. auch in das erste Pascha der Väter zurück datirt. Diese höchst passenden, sämmtlich messianisch-prophetischen

es auch hier den Schluß des Ostermahles bildete, doch so, daß (wie wir sahen) die Sakramentstiftung schon zum Theil an die Stelle des alten Ritus getreten war. Wollte man aber ὑμνήσαντες auch in der Zeit eng an ἐξῆλθον schließen, so müßte der Herr nach Joh. 14—17., ja namentlich nach dem erhabenen, Alles vollendenden und verklärenden Gebete noch einmal zum alttestamentlichen Worte zurückgekehrt sein: was uns wenigstens undenkbar ist. Kaum wird Jemand, näher eingehend, sich das vorzustellen vermögen; vollends gewaltsam wider den einfach sich darbietenden Sinn an diesem Ort muß es erscheinen, das ὑμνεῖν anders zu verstehen, am Ende gar mit Grotius vom als Hymnus tönenden hohepriesterlichen Gebete selbst! Also nach Joh. 13, 23—38. und Luk. 22, 31—34., was alles in untrennbarem Zusammenhang mit dem Mahle noch fortgehet, wurde auf des Herrn Anordnung der gebräuchliche Gesang angestimmt, die Gemüther feierlich zu stillen, das Mahl völlig zu schließen, das erste Zeichen zum nahenden Aufbruch zu geben; dennoch treten jetzt erst noch die johanneischen Reden des verzögerten Aufbruchs ein zwischen dem ὑμνεῖν und ἐξέρχεσθαι, denn Matth. und Marc. wollen mit der Verbindung nur sagen, daß dieses Stück des Pascharituals nicht unterblieben und nicht eher, als nachdem sie gesungen, aufgebrochen worden sei.

In dieser Nacht — so hebt der Herr jetzt sehr natürlich draußen an, indem er mit den begleitenden Jüngern durch die Nacht gehet und im Geiste vor sich schaut, wie sie bald von ihm fliehen, sich als verschüchterte Schafe zerstreuen und Ihn, den geschlagenen Hirten allein lassen werden. (Joh. 16, 32.) Das ist ja die bereits gekommene Stunde, wo es Nacht werden muß auch in tieferem Sinne, wo die Macht der Finsterniß über das Licht der Welt hereinbricht. Alle Kräfte der Hölle — wie des Himmels — in Bewegung, die ganze Geisterwelt zum entscheidenden Kampf aufgeregt, auch in der Menschenwelt von allen Seiten her um den Herrn eine Spannung, Verwirrung, Verdunkelung, wie kein Dichter je der geschichtlichen Wahrheit ganz entsprechend wird schildern können: der Herr allein bis hieher noch der Besonnene, Ruhige, Durchschauende, der sein Licht leuchten läßt bis auf den letzten vergönnten Moment, der zur Besinnung zu bringen, gegen die verwirrende Nacht zu rüsten sucht seine Jünger. Die Vor-

Psalmen überging der Herr gewiß nicht, sie waren wie für ihn und seine jetzige Stunde bereitet. Man lese sie so, daß man sich dabei in seine Gedanken und Empfindungen versetzt, um ihre wundersame Bedeutung zu merken! Um zu verstehen, wie er sang — „in der gewissen Hoffnung, was für Lobgesänge durch seine Leiden würden ausgeboren werden.“

hersagung eines Falles oder Aergernisses nehmlich, wenn sie verbunden war mit freundlichem Troste (wie hier), ist selbst schon eine Bewahrung vor dem völligen Fall und fortgesetzten schwereren Aergerniß, wenn man sich hernach erinnert: Ist es doch zuvor gesagt!

Was σκανδαλίζεσθαι sei, haben wir seit Matth. 11, 6. mehrmals und noch Matth. 24, 10. gesehen, so daß es keiner neuen Erklärung bedarf. Alle ihr jetzt Uebrigen um mich — das tritt stark voran im Gegensatze des „Einer aus euch," nachdem dieser Eine sich entfernt hat. Man merke, wie dies hier wieder vorausgesetzt erscheint! Sie haben das Lob eines bisherigen Beharrens (freilich nur im vorbildlichen Sinn) und große Verheißungen empfangen: dennoch muß erst ganz offenbar werden ihre große Schwachheit, die ihn wiederum nicht abgehalten hat, so Schwachen bereits das Sakrament zu verordnen. In allen diesen Verhältnissen liegen lauter Allgemeinheiten eben so typisch als historisch dargestellt; die Absicht der Worte des Herrn, die wir haben, ist keine andere, als diese bedeutsamen Grundzüge des Standes der Dinge hervorzuheben und seiner zukünftigen Gemeinde so den Weg fortgehender Anwendung zu zeigen. Euch ärgern an mir — das ist freilich fast Oppositum zu dem Verrathen des Einen, auch noch lange nicht so viel als de Wette's Uebersetzung ausdrückt: „mir abtrünnig werden," sondern bloß der gefährliche Anfang dazu; doch bleibt es immer arge Schwachheit für alle Apostel, und wenn kein Apostel ausgenommen war, so wird gewiß unter den Jüngern aller Zeiten keiner sein, dem nicht auch die Nacht des Aergernisses kommen müßte. Schmerzlich, tief beschämend — und doch wieder tröstlich, daß der Herr so ruhig, klar, versöhnend schon in der Nacht der Versöhnung davon redet! Verrathen hat ihn Einer, verleugnet Einer, verlassen haben ihn Alle: das sind eigentlich drei Stufen, doch unterscheidet sich die zweite und dritte mehr nach dem äußeren Scheine nur; daher auch, wenn wir anders recht verstehen, der Herr jetzt das vorhin verkündigte ἀπαρνεῖσθαι des Petrus mit in das allgemeine σκανδαλίζεσθαι der ihm gebliebenen Elfe rechnet. Wohl ist positives Verleugnen in der Ausführung stärker als das gleichsam negative Fliehen oder Verlassen, doch ist Beides im Grunde nur Eins und entspricht sich: dem Glauben, welcher anhängt, beharret und nachfolgt, stehet das Aergerniß, dem Bekenntniß des Glaubens die Verleugnung entgegen.

Mit einem γέγραπται zu stärkerem Troste für sich und die Jünger belegt nun der Herr seine Weissagung. Wir wissen, wie genau es mit Schriftanführungen bei ihm zu nehmen ist. Unwürdig durchaus, insonderheit für den heiligen Ernst der angebrochenen Passion, bleibt die Meinung, er habe mitunter und so auch hier ein Bild, ein Sprüchwort aus der Schrift herausgenommen zum Gebrauche wider die Wahr-

heit des Zusammenhanges, in dem es die Schriftstelle hat.*) Wenn wir doch nur ein einziges, gewisses Beispiel solches unziemlichen Mißbrauchs von Bibelwort hätten! Vollends hier gilt im Gegentheil, was v. Gerlach einfach bezeugt: „Nirgends so oft, als in seinem Leiden, führt Jesus Stellen der heil. Schrift an oder beruft sich darauf, daß die Schrift erfüllt werde; wie in der Wüste, wehrt er damit die Anfechtungen des Teufels ab und steuert dem Aergerniß seiner Jünger, als widerführe ihm etwas Unerwartetes." Folglich ist das Wort aus dem Propheten Sacharja nur als im Ernst angeführte Weissagung zu rechtfertigen, und so bewährt es sich auch für die genaueste Auslegung, freilich nur eines gläubigen Verständnisses.

Die letzten Kapitel des Propheten sind bekanntlich sehr dunkel durch tiefgehenden, oft absichtlich paradoxen Ausdruck der Weissagung; doch daß vom Messias und seiner Zeit die Rede ist, gibt sich dem christlichen Leser wenigstens im Allgemeinen sicher zu erkennen. Da gilt es nun, mit Bescheidenheit in dieser Voraussetzung forschen und, fern von ungläubig zufahrender Willkühr, die gar nicht verstehen, sondern nur verwirren kann, sich das Licht der Erfüllungen leuchten lassen auf dem Wege der Forschung. Wir geben unser Verständniß, das wir so gefunden zu haben glauben.

Die Sammlung des Sacharja besteht (nach dem Vorwort Kap. 1, 1—6.) aus zwei Hauptabschnitten, deren erster (bis Ende Kap. 8.) mit Anknüpfung an das damalige, im Typus erneuerte Jerusalem den Blick bis auf das eigentlich neue Jerusalem weiter führt; siehe Kap. 6. den neuen Tempel, den lebendig von seinem Grund aus wachsenden, welchen der Mann Zemach, der Sprößling Jehovahs, der Vereiniger der Königs- und Hohepriesterkrone bauet — womit vor dem Ende der typische Weissagungskreis noch einmal mit seinem Anfange 2 Sam. 7. und Psalm 110. zusammenschließt. Siehe ferner auf dem erreichten Gipfel der Aussicht die Herrlichkeit Jerusalems Kap. 8. Doch davon ist jetzt nicht zu sagen insonderheit, wir haben es näher nur mit dem zweiten Hauptabschnitt Kap. 9—14. zu thun. Dieser schildert — das ist offenbar das Wort seiner Einheit — das zukünftige, neue Jerusalem nun ohne typische Anknüpfung, dafür aber mit, vor der Erfüllung natürlich dunkel gefaßten Ueberblicken der Geschichte seiner Vorbereitung in Gottes Rath — bis zur eigentlichen Aufrichtung. Vorherrschend von der Vorbereitung wird Kap. 9—11. geweissagt: der allgemeinste Blick in den Regierungsplan des Herrn, der auf die Menschen und auf alle Stämme Israel schauet

*) Womit sich Grotius beruhigt bei der sehr falschen Voraussetzung, daß im Sacharja de aliquo non bono pastore die Rede sei.

(Kap. 9, 1.), d. h. die Menschheit in Israels Wegen central zusammenfaßt, eröffnet uns läuternde Gerichte über die Weltvölker, besondern Schutz des Hauses und Volkes Gottes, Ziel des Friedensreiches für Heiden und Israel. Näher schon bestimmt sich die Aussicht in Kap. 10., mehr in Bezug auf das Israel nach dem Fleische, das wiederkehren wird am Ende. Kap. 11. gibt vollends fast historisch, in der Weise Daniels, die Geschichte Israels bis auf Christum, sogar noch darüber hinaus.*)

*) Wir versagen uns ungern, bei dieser Gelegenheit die zuletzt von Ewald, Hitzig, leider auch Hofmann erregte Verwirrung zurechtzulegen. Ein paar andeutende Worte seien wenigstens erlaubt! Antiochus hat zerstört und verwüstet, V. 1—3. Da stellt sich V. 4. der Prophet in die Person des Hirten Gottes, des Messias, der ja schon vor seiner Erscheinung im Fleische der rechte Hirt dieses Volkes, dieser Schlachtschafe ist. (Auch hieher gehört Apostg. 8, 34.) Die bösen Hirten, die nur als Herren schlachten und verzehren, treten V. 5. gegenüber — zur Strafe drohet V. 6. voran die Dahingabe, welche nach Joh. 11, 48. 19, 15. erfolgte. Ich will sie nicht mehr erretten, wie früher noch manchmal — warum? Denn sie haben den besten Hirten, Mich selbst, als ich zu ihnen kam, verworfen! Diese traurige Geschichte folgt jetzt genauer. Nicht als ob (wie noch Ebrard, Offb. Joh. S. 94. auslegt) unter dem „Vieh der Schlachtung" die Gesammtheit der Völker, dagegen unter den Elenden der Heerde ganz Israel zu verstehen wäre — wodurch ein Mißverständniß in das ganze Kapitel kommt. Vielmehr das zu richtende Volk Gottes heißt im Allgemeinen und Ganzen Schlachtschafe, doch sind Etliche darunter die rechten, demüthigen Schafe. Um der letztern willen werden Alle geweidet, aber, weil Ein Stab nicht mehr hinreicht, getreulich zusammen und abwechselnd mit Sanft und Weh. (Denn auch bei dieser Deutung für חֹבְלִים bleiben wir, nicht Bande!) So hat Gott an diesem Volke gethan von jeher, noch in der letzten Geschichtsperiode (V. 8.) — Alles umsonst, die Erscheinung des guten Hirten in Christi Person wird zur Dahingabe Israels, das sein nicht mag, für's Erste zur Aufhebung des Bundes — V. 9. 10. Israels Verschonung durch die Heiden war bis dahin noch sanft genug! Nur die auf des Herrn prophetisches Wort merkenden Schafe erkennen den Messias in der erfüllten Weissagung, V. 11. Wie ging das zu? In bittrer Ironie, welche zugleich die buchstäblichste Erfüllung unter das allgemeine Bild begreift, wird es geschildert: Indem der Hirte Gottes, selbst Israels Gott, Stab und Amt niederlegt, fordert er seinen Lohn! Als hätte er auch um Lohn gedient, wie die Pseudohirten! Und sie wägen dar den Sklavenpreis der dreißig Silberlinge. Meinten das nicht im Grunde die Hohenpriester, als durch des Verräthers Frage Matth. 26, 15. gleichsam der Herr sie fragen ließ: Wie viel gelte ich euch?? Spöttisch verkaufen sie den Herrn als Knecht, indem sie ihn kaufen, und Judas ist der Verkäufer als Repräsentant des ganzen bösen Israel, das ihn nicht mag. Da spricht der Herr in seinem Rathe zornig: Zum Töpfer damit! Koth und Lehm, der mag um den Schand- und Spottpreis eingelöst werden! Aber dies Töpferfeld liegt nach Jeremia (Kap. 19, 2. daher die Lesart Matth. 27, 9.) im Thale Hinnom, und durch schauerliche Vergeltung wird für den zurückgeworfenen Preis, deß sie ihren Hirten werth geachtet, Jerusalem wie Thophet. (Jer. 19, 12. Jes. 30, 33.)

Diese Ausscheidung der Verwerfenden als Verworfene, dies Verwüsten und Preisgeben des alten Jerusalem und fleischlichen Israel gehet vorher; nun aber zeigt sich auch Kap. 12—14. die Gründung und Erbauung, die Aufrichtung des rechten, neuen Jerusalem. Kap. 12. blickt voraus bis dahin, daß dies Jerusalem, welches dennoch nur der Laststein der Völker, die sich daran proben mögen ihre Zeit hindurch, sein soll, einst aus der Blindheit und dem Elende wieder ersteht, wenn zur letzten Zeit der Geist der Gnade durchbricht, daß sie bußfertig um den Zerstochenen Leid tragen, als um das einige Kind, in dem ihr Leben war und ist. Kap. 13. stellt besonders viel Rückblicke, doch nur vom Ziele aus; verkündigt den offenen Born wider die Sünde — die Vertilgung aller Irrlehrer und unreinen Geister — zeichnet dann, plötzlich wieder in den Mittelpunkt der Begründung eintretend, wie der Hirt vorangeht in Tod und Gericht zur Versöhnung, wie die ganze, ja auch die rechte Heerde ihn so zuerst nicht erkennt, wie aber endlich nach Theilungen und Läuterungen dennoch das rechte Volk, das seinen Namen anruft, hervorgeht. Zuletzt schließt Kap. 14. eigentlich die ganze specielle Weissagung des A. T. ab (denn Maleachi gibt mehr ein zurückweisendes Nachwort) und zeigt uns in dunkler Ferne, was nur die Apokalypse deuten kann, wenn sie selber nach allen Propheten gedeutet ist: den letzten Streit und Sieg V. 1—3. — die Zukunft Christi auf dem Oelberge V. 4—7. — das neue Jerusalem V. 8—11. — das Laubhüttenfest aller Völker V. 12—19. — die Heiligkeit ganz Jerusalems, auch Schellen und Kessel wie das Stirnblatt des Hohenpriesters!

Der geneigte Leser wird hiernach erwarten, daß Christi Schriftanführung richtig sei, so viel merken, daß der Prophet Sacharja wirklich sehr bedeutsame messianische Verkündigungen hat, auch namentlich

---

Also freilich „zum Töpfer!" s. v. a. „zum Henker!" oder: in die Hölle damit! Und doch wirft Judas, wie auch die Weissagung spricht, bei der Erfüllung das Geld zuerst in den Tempel? Er muß es zum Zeugniß thun in seiner Verzweiflung, denn der Tempel selbst ist zur Schandstätte geworden. Da hilft den Heuchlern ihre Abweisung des „Blutgeldes" nicht, ihr Rath Matth. 27, 7. erfüllt wiederum nur Gottes Rath. Ein Liebeswerk „zum Begräbniß der Pilger" soll das Blutgeld verdecken — aber wer ist der erste Begrabene? Judas nach Apostg. 1, 18. Offenkundig wird nun der Name Blutacker, und des Judas Schuld, dem sie zuriefen: Siehe du zu! (wie Pilatus ihnen wieder Matth. 27, 24.) fällt auf sie zurück, daß bald ganz Jerusalem, für dessen Geschick der Blutacker das letzte Weissagungsbild war, zur wüsten Behausung der abgesetzten Hirten, zum weiten, großen Grabe wird, wo noch heute — die Pilger meist im geistlichen Tode begraben werden. Denn nach V. 15—17. setzt sich leider (was hier im dunkeln, abrupten Vorblicke dazukommt) die Schuld und Strafe böser Hirten über Israel, das nun verworfene, fort: verblendeten Führern und bedrückenden Herrschern bleiben sie preisgegeben.

zum Anfange zugestehn, daß der Hirt Kap. 13, 7., in welchem Christus jetzt sich selber findet, kein andrer sein kann, als derselbe, der Kap. 11. um die dreißig Silberlinge weggeschätzt wird, wiederum den sie nach Kap. 12, 10. zerstochen haben. Unmittelbar vor unserm citirten Vers findet sich freilich noch der etwas dunkle V. 6., wo man über die Wunden zwischen den Händen (d. h. nach Maurer, der 2 Kön. 9, 24. vergleicht, auf der Brust?) zweifelhaft bleiben kann. Sei nun von götzendienerischen Maalen die Rede (was uns jedoch nicht einleuchtet), oder (was wir vorziehen) von Schlägen durch die Eltern*) — jedenfalls liegt ein Uebergang in der Parallele des מַכּוֹת und הֻכֵּיתִי V. 6. mit dem הַךְ V. 7., welcher lautet: In einem ganz andern Sinne wird auch der rechte Prophet und Hirte leiden für fremde Schuld, sich schlagen lassen von Denen — die Ihn hassen, weil Er sie liebt! (Für welche Umdeutung zur bittern Klage, die fast wie Spiel und doch mit scharfem Ernst im Hintergrunde liegt, dann בֵּין יָדַיִם doch wirklich die Hände meinen müßte). Was nun V. 7. folgt, besteht aus drei Sätzen: der von Gott wundersam beschlossene Tod des Hirten — die nächste Folge dieses Paradoxons, ein Abwenden der ganzen Heerde, die Ihn verkennend aufgibt — zum Dritten aber die Zurückführung der wahren, demüthigen Schafe durch Gottes wiederkehrende Hand und Macht.

„Mein Hirte" — so wird im Grundtexte dieser Weissagung offenbar der Messias genannt: der von mir verheißene und gegebene, den ich einsetze, vgl. Ps. 2, 6. Er führt aber außer diesem ersten Namen (welcher eigentlich auch schon den im höchsten Sinne Gott selber gehörenden Hirtentitel mit der engsten Beziehung zu Gott vereinigt, wie Ps. 2. König und Sohn) noch eine andre, für das ganze A. T. einzige Bezeichnung. Ein גֶּבֶר freilich, d. h. ein Mensch, Mann, menschlicher Held — wie könnte er denn sonst den Tod erleiden, wie dabei steht? Aber Gott nennt ihn גֶּבֶר עֲמִיתִי — und solches kühnste Wort des A. T. will so viel sagen, daß wir durchaus nur mit neutestamentlicher Dogmatik seinem wunderbar vorgreifenden Buchstaben genug thun. Gesenius muß erst für diese Stelle die besondre Bedeutung societas, die allgemein unbestimmte, möglichst geringe setzen, allein wer erlaubt ihm das? Denn zugestanden sogar, daß der Sprachgebrauch von diesem Etymon ausging, woher nun bei dem späten Sacharja so verloren ein einzigmal die Rückkehr in die allgemeinste Grundbedeutung? Das Wort nehmlich ist, wenn irgend eins, ein fixirter Terminus der

*) Denn siehe deutlich V. 3. Also auch nicht, wie Kimchi will, von Strafe für Trägheit in der Jugend, sondern wie schon Hieronymus das Rechte zu sehen scheint, von Züchtigung für das falsche Weissagen, wie der Beschämte nun zur Steuer der Wahrheit bekennen muß.

heiligen Sprache von Mose her, es findet sich außer dieser Prophetenstelle nur elfmal noch im Pentateuch für: Nächster, Nebenmensch, Mitmensch, *πλησίον* — also in demselben Bezuge, wie der verwandte Stamm in לְעֻמַּת und עֻמַּת erscheint: juxta, pariter ac. Jedenfalls ist עֲמִיתְךָ in der Gesetzessprache s. v. a. deines Gleichen — man denke nun, was das sagen will, wenn Jehovah einen Mann seinen עָמִית heißt, seinen Nebenmann, seinen Mitgott zugleich! Meint Hofmann, der Kap. 13, 7. besser versteht und im Ganzen trifft, doch protestirend: „hiemit sei aber noch lange nicht Verbindung göttlicher und menschlicher Natur gegeben, sondern eine Gemeinschaft des Geistes, Gottes Verwandter und Sohn — so hat er freilich Recht, daß die Dogmatik noch nicht wörtlich explicirt ist; daß aber in dem mosaischen עָמִית die Gleichheit mehr noch als die Gemeinschaft oder Verwandtschaft hervortritt: dein Nächster steht neben dir auf gleichem Platz, ist so viel wie du — das bleibt unleugbar.*) Folglich ist גֶּבֶר עֲמִיתִי noch stärker, dem offenen „Mensch und Gott“ allerdings noch näher, als z. B. das mehr typische אִישׁ יְמִינֶךָ Ps. 80, 18. Wissen wir doch aus Jesaias von einem geborenen Kinde, das hohe Wunder- und Gottesnamen führt, aus Micha von Dem, deß Ausgänge vom Anfang sind, aus Jeremias vom Namen Jehovah für den Messias, aus Hesekiel, daß der Herr selbst als der verheißene Hirte kommen will. (Kap. 34, 11—16. 23. 30.) Stehet doch Sach. 12, 8. כֵּאלֹהִים gradezu parallel mit כְּמַלְאַךְ יְהוָה — und V. 10. spricht Jehovah: Mich, den sie zerstochen haben! Also dieser גֶּבֶר עֲמִית יְהוָה ist zugleich von allen צְבָאוֹת desselben ausgenommen als ein ihm Gleicher.

Nun hat zwar Christus bei seiner Anführung sehr bedeutsam absichtlich grade diesen Namen hoher Würde für den in den Tod gegebenen Hirten weggelassen, weil er zunächst den Schafen das Ihre zuweisen wollte; aber wir mußten die Stelle so vollständig vorführen, dies גֶּבֶר עֲמִיתִי in sein Licht setzen, damit man schon hieraus ermesse, wie verkehrt neuere christliche Kommentatoren, den blinden Rabbinen gleich, unter dem Hirten einen gewöhnlichen Menschen verstehen!**)

Wunderbar, höchst parador lautet sofort weiter der göttliche Rath über diesen Mann, seines Gleichen, daß das Schwert über ihn aufwachen und ihn schlagen (erschlagen) soll. Statt der Legionen des Schutzes und Dienstes, die der Herr Zebaoth für seinen עָמִית hätte, ruft er

---

*) Das war auch dem Thargumisten so klar, daß er lieber zwei Personen aus der einen machte und die Redeform der dritten Person: über den König und den Fürsten, seinen Genossen, der wie er und ihm gleich ist: דִּכְוָתֵיהּ דְּדָמֵי לֵיהּ.

**) Jarchi den König von Moab, die beiden Kimchi sonst einen heidnischen König, der Jerusalem erobert hatte — Neuere doch wenigstens einen israelitischen Helden oder König, Judas Makkabi, Jojakim u. s. w.

dem Schwerte! Das Schwert aber ist zunächst allgemeine Bezeichnung des Todes, wie Ps. 22, 21. (Das Kreuz konnte und durfte freilich noch nicht im A. T. stehen.) Näher sodann bezeichnet es nicht eigentlich, wie Lange (Leben Jesu, S. 1403.) will — „die Weltmacht in ihrer richterlichen Thätigkeit," obgleich in der Erfüllung auch das mit hineinspielt und Gott durch diese Weltmacht seinen Rath ausführt; sondern der vorherrschende Begriff des uralten Ausdrucks in dieser bedeutsamen Absolutheit ist eben das Richterliche, vgl. Sach. 11, 17. und siehe Hiob 19, 29. die Normalstelle.*) Das Schwert Gottes hat gleichsam geruht und geschlafen bis hieher, dies Leid, dieser Tod, dies Gericht war noch rückständig, jetzt wird ihm ein עוּרִי zugerufen, jetzt wird für die Heerde der Hirte geschlagen.

Und die nächste Folge davon? Sehr natürlich in seiner Konsequenz, obgleich ein neues Paradoxon: die Heerde zerstreut sich, anstatt gesammelt zu werden, die Schafe fliehen, als sei nun vollends kein Hirte da! Also doch wieder verschmachtete und zerstreuete Schafe? Allerdings, aber nur fürs Erste und nur zum Theil. Die Schmach des richtenden Todes, in welchem der Hirte fällt, kann gar nicht anders als zunächst abstoßen, ärgern (mit dem Aergerniß des Kreuzes Gal. 5, 11.) — die ganze Heerde (הַצֹּאן) wendet sich ab von ihrem Hirten, den sie in solcher Gestalt nicht zu erkennen und finden vermag. Was ist nach dem Sinn und Zusammenhang der Weissagung diese Heerde? Gewiß nunmehr das Volk Gottes, das ganze, welches diesem Hirten als Heerde gehört und gebührt, nicht bloß Israel, sondern die Menschheit. (Hes. 34, 31.) Die Ungläubigen zerstreuen sich, wenden sich ab von dem Geschlagenen bis heute (Jes. 53, 1—3. 1 Kor. 1, 23.) — aber auch die Gläubigen zuerst, wie Jesu Jünger in der Nacht seiner Dahingabe. Auch Johannes, der an seiner Brust gelegen und seine Himmelsreden wie kein Andrer gefaßt, ärgert sich; auch durch Maria's gläubiges Herz gehet das Schwert: es ist aus mit ihm! So muß, indem grade bei der Entscheidung ihn Alle verlassen, daß er allein bleibt,

*) Wo Luther's Uebersetzung zwar unwörtlich dennoch den Sinn trifft, daß eben im Schwerte das Gericht über die Missethaten komme. Denn חֵמָה meint gewiß nicht, wie die Juden auslegten, den Zorn oder die zornreizende Zänkerei der Freunde Hiobs, welche unter die schwertwürdigen עֲוֹנוֹת gehöre, obgleich noch Schultens mit Vielen beistimmt, ja die Meisten bis heute. Sondern: es ist ein Zorn (Gottes) — der trifft die (oder es gibt) Missethaten des Schwertes (würdig)! Solche Sünden wie eure sucht der Zorn mit dem Schwerte (Tode) heim — so beweist sich das Gericht! Wir wollen also das Richterliche gewiß auch nicht aus der Versöhnungslehre wegbringen; ob aber mit solchen es behauptenden Schriftstellen (wie Krummacher predigt) wirklich auch die ganze hergebrachte Fassung der juridischen Stellvertretungs-Theorie gerechtfertigt sei, bleibt eine andre, frei gelassene Frage.

erst recht offenbar werden, daß die Heerde verloren wäre ohne dieses Hirten Wiederkehr. Aber nun das Dritte, die Lösung des Räthsels: eben so wird Gottes Rath hinausgeführt, und in einer neuen Wendung zeigt sich als *weitere Folge* die Wiederkehr und Sammlung seiner Getreuen. So oder dann *will ich meine Hand kehren zu den Kleinen*, spricht derselbe Herr Zebaoth. Man merke wohl, nicht sie zuerst und von sich kehren zurück, aber Gottes Hand und Macht in dem aus dem Tode wiederkehrenden *auferstehenden* Hirten wendet sich zu ihnen und sammelt sie. Das ists, was Christus ohne wörtliches Citat im folgenden Satze seiner Rede sagt, wie wir sehen werden. Merke ferner: nicht Alle, nicht die ganze zerstreute Heerde nun, sondern es offenbart sich der Unterschied, welcher von Anfang war. Die Andern bleiben in der Zerstreuung, ärgern sich noch gar anders, verleugnen ihren Herrn und Hirten noch viel schlimmer, *zerstreut* wird vollends erst das ganze Israel, und in seiner Flucht vor dem Kreuze folgt ihm fortwährend der ungläubige Theil der auch berufenen Menschheit. Aber die וּצְעָרִים deutlich vom ganzen הַצֹּאן unterschieden — das sind seine rechten *Schafe* von Anfang: nicht bloß die „Hülfsbedürftigen“ (wie *Hofmann* meint), sondern offenbar die עֲנִיֵּי הַצֹּאן Kap. 11, 7. 11. d. h. die Elenden, *Demüthigen*, die auf des Herrn Wort und Hand merken, wie עֲנִי־ ganz gewiß schon in den Psalmen *diese* Mitbedeutung hat; die nach dem Herrn fragen Ps. 22, 27.

So scheidet sichs durch Tod und Wiederkehr, Kreuz und Auferstehung des Hirten, so werden bis heute *seine* Schafe unter der großen *Heerde* zurückgerufen aus dem ersten, allgemeinen Aergerniß und zu ihm gebracht. Diese fortgehende Läuterung und Ausscheidung בְּכָל־הָאָרֶץ (d. h. wirklich zugleich typisch: in allem Lande, auf der ganzen Erde) verkündigt zuletzt noch V. 8. 9. bei dem Propheten. „Wohl wird die hirtenlose Heerde sich zerstreuen; aber Jehovah holt die kleinen Schafe selbst wieder ein. Wohl wird der größte Theil des Volks hinweggeläutert; aber was übrig bleibt, ist wahrhaft Jehovahs Volk.“

Man sehe nun, wie fern diese Weissagung bleibt vom wahrsagerischen Vorhersagen etwa des vereinzelten, zufälligen Umstandes, daß in *dieser* Nacht die Jünger Jesum verlassen. Freilich nicht bloß von dieser Nacht und diesen Jüngern redet die Weissagung, sondern von dem allgemeinen Geschick der Zerstreuung, welches die ganze Heerde trifft, also daß auch kein hernach Wiedergebrachter sich rühmen kann, ohne dies Aergerniß, diese Abwendung von dem Geschlagenen gewesen zu sein. Grade dies Allgemeine hebt bei Matth. der Beisatz τὰ πρόβατα τῆς ποίμνης noch stark hervor. Die specielle Erfüllung in der historischen Einzelheit ist also, wie oftmals bei dergleichen, selbst wieder nur die *verkörperte Weissagung*, der Typus des Allge-

meinen. Es ist wie bei der Luk. 22, 31. bemerkten Anspielung auf Amos 9, 9. Wie das ganze ächte Haus Israel gesichtet werden muß ohne Verlust eines Körnleins, gleich also die erste Familie der Jüngerschaft, die Apostel. Was dort Sacharja von der ganzen Heerde verkündigt, geht anschaulich in Erfüllung an diesen ersten und nächsten Schafen. Bengel schon richtig: Discipuli erant instar totius gregis per eos postea colligendi — weniger aber, nur auf die eine Seite der Sache schauend, v. Gerlach: „Als das jüdische Volk seinen letzten Retter und Heiland von sich gestoßen hatte, traf es das Gericht der Zerstreuung; dies wurde gleichsam zum Voraus abgebildet in der eigentlichen Zerstreuung der Jünger bei Christi Tode, gleichwie ihre ewige Errettung in der leiblichen bei Jesu Gefangennehmung Joh. 18, 9." Denn wiewohl auch das zusammenhängt, so bildet doch die Zerstreuung der Jünger nicht eigentlich das Gericht der Ungläubigen ab, sondern das vorgängige, scheinbar gleich aussehende Aergerniß aller Gläubigen.

Die Uebersetzung der LXX. war diesmal gar nicht zu gebrauchen, denn sie hat völlig nicht verstanden, zweimal *ποιμένας* im Plural gesetzt, desgleichen *πατάξατε — καὶ ἐκσπάσατε*.*) Darum haben wir die Anführung nach dem Grundtext richtig, und zwar mit Veränderungen, die ganz angemessen sind.**) Die erste Person *πατάξω* war nothwendig, sobald die Anrede an das Schwert und der ganze erste Theil wegfallen sollte, weil Christus jetzt nicht von sich reden wollte als dem Nächsten Gottes, sondern dabei bleiben, daß er der Hirte der Heerde sei — daher auch nicht wieder *τὸν ποιμένα μου* aus dem Vorigen herübergenommen. Sehr falsch aber Grotius: Neque illud *πατάξω* certam personam designat, sed prima persona pro quavis ponitur; vielmehr ist Gott das Subjekt, wie hernach im הֲשִׁבֹתִי יָדִי des Textes, und eben damit wird ja das Ganze als göttlicher Beschluß bezeichnet. Auch nach der Auferstehung Joh. 21. tritt Jesus wieder in das Bild des Hirten: Er ist und bleibt der Seinen Einheitspunkt; die Ihn verlassen, zerstreuen sich ein Jeglicher in das Seine (Joh. 16, 32.), wie die thörichten, irrenden Schafe Jes. 53, 6. Selbst an seinen Aposteln als den künftigen Hirten muß das zuvor offenbar werden!

Wie der Matth. V. 32. beigefügte Trost ebenfalls aus der Weissagung des Sacharja genommen und nur eine Deutung des dort Folgen-

*) Zu geschweigen das unverständliche *πολίτην μου*, das außer die Anführung fällt.

**) Keineswegen willkührlich, um Passendes herauszubringen, wie Döpke meint, der übrigens noch an die Uebereinstimmung des Barnabas ep. cap. 5. mit Matthäus erinnert.

den ist, sahen wir schon. Wenn dort Gott der Herr seine Hand wieder wenden will zu den Kleinen, so tritt jetzt Christus mit seiner Person dafür ein, um so dem Sinne des Ganzen abschließend zu genügen. Im ἐγερθῆναι verweiset er, als verstände sich das von selbst, auf alle seine früheren Verkündigungen, lehrt auch nebenbei die späteren Forscher des Wortes erkennen, daß hier im Sacharja (wie so manchmal) die Auferstehung des Dahingegebenen und doch das Reich Behaltenden schweigend geweissagt sei als der nothwendige Uebergang. Das προάγειν ist pastoris more gemeint: ich will dann erst recht euer Hirt werden, euch aus der Zerstreuung zu mir sammeln! Worin sich die Verzeihung und Versöhnung des Aergernisses auch von selbst versteht: ihr verlasset mich, ich verlasse euch nicht. Wenn endlich Galiläa zum Sammelplatz angewiesen wird schon hier (dasselbe Galiläa, wo er sein Lehren angefangen und größtentheils fortgeführt), so brauchen wir das keineswegs mit Schleiermacher „sehr unwahrscheinlich" zu finden, und für „spätere Erweiterung" zu erklären. Es wird ja damit gar nicht ausgeschlossen, daß der Herr wußte, er würde seine Jünger noch mehr als einmal in Jerusalem sehen, vielmehr wird eben das zugleich bezeugt: ehe ihr (vom Feste) nach Galiläa zurückkehrt, werde Ich als Auferstandner bei euch sein und dann diesen Weg euch führen. So wie desgleichen (was Lange bemerkt) darin die Weisung liegt: daß sie nicht allein abreisen, sondern, bis er auferstanden sei, in Jerusalem verharren sollten. Dieselbe Weisung aber, daß nicht Jerusalem (nunmehr verworfen!), sondern das stille, ferne Galiläa der eigentliche Sammelplatz der wiedergebrachten Heerde sein solle (namentlich der Ort für die letzten Aufträge an die Apostel, setzt Olshausen mit weniger Grund hinzu) — wiederholt der Engel am Grabe, ja sofort der Auferstandene selbst, Matth. 28, 7. 10. 16.

Petrus, dem (nach unserer Fassung der Hergänge) bereits Luk. 22, 31—34. gesagt war, will dennoch abermals nichts von Aergerniß und Zerstreuung wissen wenigstens für seine Person, läßt das Alle durchaus nicht gelten. Mit der Lieblosigkeit, welche stets vom Hochmuth unzertrennlich bleibt, gibt ers von den Andern allen zu, aber von sich versichert er unbedingt, weit über diese Nacht hinaus, von welcher die Rede war: ἐγὼ οὐδέποτε. Stärker will er sein, als eine ganze Gesellschaft von Männern, und weiß nicht, wie bald ihn fragende Weiber aus der Fassung bringen werden.*) Da empfängt er zum zweitenmal seinen Bescheid mit dem abgewiesen dennoch geltenden Ἀμὴν λέγω σοι**) — Ich habe es dir gesagt!

---

*) Wie ungefähr so Dräseke witzig kombinirt.

**) Bei Joh. auch das erstemal sogar Ἀμὴν ἀμήν.

Diesmal hat Marcus aus Petri Munde das Wort am genauesten, wie es Christus gesprochen, theils er allein das zweimal Krähen, wovon hernach die Rede sein soll, theils vornehmlich den Schlag auf Schlag zufahrenden Klimax der Verkündigung: Du — heute — in dieser Nacht — ehe der Hahn zweimal krähet. Ja grade du, der du sprichst: Ich nicht — und eben deßwegen! Heute noch (wie schon Luk. 22, 34.), weil der Tag vom Abend an gerechnet ist. In dieser bereits angebrochenen, schaurigen Nacht allgemeiner Verwirrung und Verdunkelung um mich her. Endlich die genaueste Zeitbestimmung, als ein vorausgegebenes Zeichen der Weissagung so gestellt, das zweite Krähen des Hahnes, des mystischen Warners und Rufers in der Nacht! Sehr falsch will Baumgarten-Crusius (zu Joh.) das dreimal Verleugnen ins Unbestimmte ziehen: „wohl dreimal — wer weiß wie oft.“ Denn abgesehen von der berichteten Erfüllung, wie von der hohen Schicklichkeit, daß das abgedrungne specielle Vorhersagen nun auch überführend speciell sich ausdrücke, beweiset schon das *δὶς* und *τρὶς* bei Marc., daß es mit dem Zählen genau zu nehmen sei. Verleugnen ist der thätliche Ausdruck des Aergernisses; zwar insofern, wie vorhin gesagt, Beides in der Grundgesinnung gleich, doch wird nur Einer verleugnen, wie nur Einer verräth — das ist aber der Bekenner, und er thuts — gewarnt und doch ungewarnt — dreimal!

Die Erwähnung des Hahnenrufs könnte zunächst reine Zeitbestimmung sein, wie Marc. 13, 35. die *ἀλεκτοροφωνία*, sonst auch *ἀλεκτρυοφωνία*, der Lateiner gallicinium, bei den Juden קְרִיאַת הַגֶּבֶר. Der Hahn krähet nehmlich wohl einmal um Mitternacht, dann wieder, jedenfalls gegen Morgen, d. h. sehr früh, in der Mitte zwischen Mitternacht und Morgen. Das erste, früheste Krähen wird von den Meisten nicht gehört, daher unter gallicinium schlechthin stets das zweite zu verstehen bleibt;*) doch findet sich bei genauerem Reden auch gallicinium secundum ausgedrückt. Daher bei Aristophanes in den *Ἐκκλησιαζούσαις* der Ausdruck: *ὅτε τὸ δεύτερον ἀλεκτρυὼν ἐφθέγγετο* — bei Heliodor, Synesius, Juvenal u. s. w. Aehnliches — daher sogar das alte Sprüchwort, welches bereits Erasmus hervorgesucht hat: *πρὶν ἢ τὸ δείτερον ἀλεκτρυὼν ἐφθέγγετο.* Hiernach also kann man (mit v. Meyers Note zu Marc.) richtig sagen: „Was anderwärts (bei Matth.) und selbst hier (bei Marc.) nur allgemeine Zeitbestimmung scheint, wird hernach ganz buchstäblich erfüllt.“ Aber eben damit hat man gesagt und zugestanden, daß es nur sprüchwörtliche Rede schien, daß es folglich, wie der Erfolg beweist, auch von Anfang buchstäblich gemeint war. Letzteres um so mehr, als doch

*) Nach Censorinus folgt ja das conticinium, cum conticuere galli.

allerdings das Hahnkrähen und seine Zeit nicht immer so chronologisch fest stehet, hier aber für Petrus insonderheit recht überführend genau geredet werden sollte, wie der oben bemerkte Klimax an die Hand gibt.

Dazu kommt noch etwas irgendwie Mysteriöses, das jedenfalls die Erwähnung des Hahnes an diesem Ort gleichsam umschwebt. Er ist ein seltsames, bedeutsames Thier,*) sein Rufen als vigil nocturnus (wie Plinius ihn nennt) ein besonderes Zeichen für die Menschen. Cicero de divin. lib. 2. berichtet als des Kallisthenes Ausspruch: Deos gallis signum dedisse cantandi. Seine Stimme schreckt den Löwen, was man von jeher merkwürdig fand. In galli cantu — sagt der ehrliche alte Bochartus (Hierozoicon, im besondern Kapitel de galli cantu) sunt duo mirabilia: unum, quod tantulum animal tam contenta voce canit, ut longissime audiatur; alterum, quod statis horis canit, atque illo ipso tempore, quo reliquae aves somno indulgent. Das heißt: er ist der Rufer und Wächter in der Natur. So haben die Alten viel davon geredet, sonderlich durch Petri Geschichte veranlaßt die ersten Christen: Ambrosius preiset den Hahn sogar als den Tröster, der die Gnade den von Sünden Umkehrenden verkündige — im Hymnus Aeterne rerum conditor heißt es, uns rufe der Hahn zu, nicht zu verleugnen Gott den Herrn — im Hymnus des Prudentius Ad galli cantum soll der Hahnenschrei die bösen Geister der Nacht verjagen.**) Wenn auch dergleichen (wozu man das heutige Sprüchwort fügen mag: es krähet kein Hahn darnach!) erst ex post hinzukam, doch weiset es auf eine naturtypische Bedeutung des Hahnes zurück, welche das Alterthum überall ahnt,***) welche gewiß der Herr in seinem Wort an Petrus ehren und mit andeuten will. Als ob er spräche: Der Wächter in der Nacht wird endlich dich wecken, doch auch dich (wie die Meisten, die da des Nachts schlafen und nicht hören) in dieser Nacht erst beim zweitenmal; obwohl du leiblich wachest und — sündigest, wird doch der erste Ruf dir

*) Dessen Name schon in allen Sprachen (wie Augusti, in der Abhandlung von den Kirchen-Thieren, in der alten Zeitschr. für gebild. Christen von Gieseler und Lücke, aufmerksam macht) sehr verschieden und immer dunkel ist. Nur für ἀλέκτωρ scheint einleuchtend die Ableitung des Eustathius: der nicht zu Bette geht, der Wachsame.

**) In einem armenischen Kloster soll jetzt noch ein Gemälde des Hahns, der bei der Verleugnung Petri gekräht, verehrt werden! Baseler Missions-Magazin, 1847. 3. S. 37.

***) Liebhaber von dergleichen finden die rabbinischen Fabeln vom ungeheuren gallus sylvestris bei Buxtorf, Lex. thalm. s. v. תַרְנְגֹל — die arabische Mythe vom weißen Hahn am Throne Gottes, dessen Stimme den Hähnen der Erde das Signal gibt, bei Bochart, Hierozoicon l. c. Nicht diese Fabeleien meinen wir aber, sondern das Grundgefühl, aus dem sie entstanden.

umsonst sein, und der zweite — schon über dreifacher Sünde dich finden! Hiernach mögen wir Christenleute immerhin munter sein und wachen, wenn uns Gott den Hahn krähen läßt, und manche zu Bekennern Verordnete, die da verleugnen, insonderheit beim Hahn ihres Kirchthurmes an Petrus denken.

Aber gab es denn Hähne in Jerusalem? hat man vollends noch gefragt. Auffallend genug, da man doch von Aegypten her es anders vermuthen sollte, scheinen die Juden von Anfang keine Hühner zu kennen und hegen, das A. T. wenigstens erwähnt sie nirgends und hat kein Wort dafür.*) Aber das kann doch leicht zufälliger Schein sein, wie bei manchem anderen Wort und Ding, das grade nicht vorkommt. Ferner die Mischna berichtet, die Einwohner Jerusalems namentlich, wie überall die Priester, hätten keine Hähne halten dürfen, weil sie unreines Gewürm aufscharrten! Dies bona fide hinnehmend hat man sogar die sonderbarsten Ausflüchte gesucht für den Hahn des Petrus;**) aber Winer hat Recht, daß die thalmudische Sage der evangelischen Geschichte gegenüber nichts gelten darf. Konnte doch jedenfalls außerhalb der Stadt oder auf römischen Höfen ein Hahn krähen (in allen vier Evangelisten steht nehmlich nicht der bestimmte Artikel dabei, den man erwarten sollte), und es bliebe dann übrig mit Bengel zu sagen: weil die Hähne jedenfalls bei den Juden selten waren, den Römern aber nicht, gewehrt werden konnten — eo mirabilior erat praedictio Domini. Doch ziehen wir vor, das mirabile oder mirabilius weniger in solcher Aeußerlichkeit zu finden, als in der natürlichen Bedeutung des Hahnenrufs überhaupt, hier verbunden mit der genauesten Bestimmung, welche zuletzt anzeigt: daß in Gottes Rath auch das Alles für einen zu weckenden Petrus auf die Stunde geordnet ist.

Ein Hahnenruf — und wie mancherlei hat schon die Gnade, welche die Natur uns zum Heile regiert, zu solch' einem Hahnenrufe gemacht! — kann tiefbetäubte Sünder plötzlich wecken,***) aber nur, wenn ein Wort vorhergegangen, an welches zu denken er mahnet. Wiederum das kräftigste, zeugendste Wort vorher kann vergeblich sein,

*) Wenn alte Uebersetzungen sämmtlich oder zum Theil זַרְזִיר Spr. 30, 31. שֶׂכְוִי Hiob 38, 36. und noch einiges Andre dahin deuten, so ist das erweislich falsch. Der chaldäische und thalmudische Name ist תַּרְנְגְלָא ,תַּרְנְגֹל (von dunkler Ableitung), der Hahn heißt auch גֶּבֶר (der Mann), davon wiederum seine Henne גַּבְרִית.

**) Ἀλέκτωρ sei der römische Buccinator, oder der Wächter des jüdischen Gerichts, oder sonst menschliche Wecker — s. Winer im Reallexikon. Dagegen hat Sepp (III. 477.) schon auf קְרִיאַת הַגֶּבֶר gewiesen, so wie auf andre thalmudische Stellen, welche dennoch zu Jerusalem Hähne voraussetzen.

***) Hiller: Wie könnte Jesus ihn mit einem Donner schrecken! Allein die Liebe will ihn viel gelinder wecken.

wie wir hier an Petrus sehen. Der ist nun einmal unbelehrbar durch bloße Worte, selbst aus des Meisters-Mund, und überbietet den Meister, ja sich selbst in Versicherungen seiner Treue. Wie er nach Lukas und Johannes einmal schon gesprochen und widersprochen, so bleibt er dabei. Das ἐκ περισσοῦ bei Marc. (andre Lesart ἐκπερισσῶς) kann die starke Betheurung, also das auch jetzt Mehrmalige des λέγειν anzeigen, könnte aber auch s. v. a. nochmals heißen, mit Wink darauf, daß es nicht das erstemal war. Doch ziehen wir, Marc. 6, 51. vergleichend, das Erstere vor, und nehmen es mit μᾶλλον zusammen: je bestimmter der Herr gesprochen hatte, desto nachdrücklicher nur sprach er dagegen! Und nun wollen die Andern auch nicht schlechter sein, als er, lassen sich zur gleichen Keckheit verführen. Alle Jünger, d. h. Alle, die noch da waren (denn des Judas Entfernung wird seit V. 31. schweigend vorausgesetzt) sagen desgleichen. Und der Herr — sagt nichts weiter, sondern läßt ihnen das letzte Wort, bis die nächste Stunde sie widerlegen wird, auch darum schon (wie Wesley bemerkt), damit er sie nicht zu größerer Versündigung reize.

Die Rede vom Schwert.

Luk. 22, 35—38.

Noch ein Wort hat der Herr geredet zu seinen Jüngern in der Klarheit und Ruhe, bevor sein Seelenkampf anhob, noch bei oder unter dem Hinausgange. Denn Sinn und Herz ist ihm bis zuletzt so voll des Vielen, das er ihnen zu sagen hätte beim Abschied; immer noch etwas reicht er daraus hervor, ob sie es tragen möchten. Insonderheit beschäftigt und erfüllt ihn fortwährend — welch' eine Selbstverleugnung! — mehr als das eigene Geschick die künftige versuchungs= und gefahrvolle Lage seiner Jünger in der Welt, welche mit der Wegnahme seiner irdischen Gegenwart jetzt beginnt. Dies große Ἀλλὰ νῦν für sie schwebt ihm vor Augen, liegt ihm auf dem Herzen, indem er jetzt mit ihnen am Wendepunkte dazu steht: je weniger sie davon ahnen, desto mehr drängt ihn die Liebe, davon zu reden. Von der bevorstehenden Versuchung und Sichtung, also von den geistlichen Gefahren hat er gesprochen, desgleichen von dem kläglichen Falle des Verleugners: noch bleibt ihm übrig, auch die äußerlichen Gefahren der Zukunft zu zeichnen in ein paar großen Zügen vorhersagender Warnung. So kehrt er also noch einmal zu dem Thema zurück, dessen Saiten Joh. 15, 18—21. 16, 1—4. bereits anklangen, jetzt aber mit entschiedenster, den Gegensatz bisheriger Zeit hervorhebender Erklärung — und das ist

die sehr natürlich zu erwartende Rede, welche Lukas noch aufbewahrt. Das *Καὶ εἶπεν αὐτοῖς* als Formel unbestimmter Sammlung für mancherlei Reden dieses Abends (wie V. 31.) läßt uns allenfalls frei, diese Rede hier oder dort einzuordnen; wir haben indeß im Bisherigen die Zusammenhänge der Zeitfolge so ziemlich indicirt gefunden und Alles ordnet sich wahrscheinlich in der Weise, daß diese Rede vom Schwert die letzte vor Gethsemane war. Sie folgte also wirklich (nach einer Zwischenpause des Gehens) auf die zweite Anzeige der Verleugnung, wie sie hier bei Lukas nach der ersten steht.*) Haben aber Matthäus und Marcus darin Recht, daß jene zweite Anzeige bei dem schon beginnenden Hinausgehen geschah, so muß V. 39. bei Lukas nunmehr die nachgebrachte Notiz sein, daß auch dies vom Schwert während des fortgesetzten Hinausganges geredet worden sei. Wir sehen auch nicht ein, was dem zuwider wäre, da Lukas nicht schreibt *καὶ* oder *τότε* oder *ταῦτα εἰπὼν ἐξῆλθε* (wie Joh. 18, 1.) sondern vielmehr: *καὶ ἐξελθὼν* (nachdem er unter dieser Rede hinausgegangen war) *ἐπορεύθη* u. s. w.

Wie völlig sich die Rede als noch zur Situation und Stimmung, zum Kreise der Grundgedanken in derselben gehörig bewährt, sahen wir bereits, als wir die Sammlung des Lukas zusammenfaßten. Der Herr verkündigt im Gegensatze des bisherigen Standes der Dinge, namentlich der früheren, vorläufigen Aussendung eine Zeit der Noth und Gefahr für seine Jünger; Grund gibt er dafür V. 37. durch seinen Vorgang in schmachvollen Tod, wo (wie wir vorhin sahen und jetzt nochmals näher sehen werden) bei der Gleichheit (Feindschaft der Welt gegen die Nachfolger wie gegen den Vorgänger) doch zugleich der wichtige Unterschied bleibt: daß nur Er sich in reinem Leiden dahin gibt, sie aber auch Vorsicht und Gegenwehr brauchen dürfen. Als nun die lieben Jünger seine starke, scharf ausgeprägte Rede thöricht für die gegenwärtige Stunde mißverstehen, als gälte es, Ihn mit dem Schwerte zu schützen, da bricht er wehmüthig ab — denn die Erfahrung, welche sie auch hierüber belehren wird, ist eben so nahe wie die Verleugnung des Petrus.

Vers 35. Man muß bekennen, der weise Lehrmeister thut das Seine gehörig, um der Jünger Aufmerksamkeit und Verständniß zu

---

*) Schleiermacher meint zwar, wenn man sich das denke — „so müßten gar viel Mittelglieder fehlen, oder eben auch eine neue Veranlassung." Aber wenn er nun V. 35. unmittelbar an V. 31. schieben will, so hat er ja damit den innern Zusammenhang richtig wie wir aufgefaßt: Versuchungen und Gefahren stehen euch bevor! Nur daß der Herr gar wohl ohne „Mittelglieder" oder „neue Veranlassung", vielmehr auch nach Zwischenreden von selbst auf dies rückständige Zweite zurückkommen konnte.

wecken. Jetzt wird's anders gehen! will er sagen; darum läßt er sie zuvor selbst aussprechen, wie es bisher ging. Er katechisirt sie über das Erlebte ganz wie Mark. 8, 19. Das zurückweisende *Ὅτε* meint hier wie dort etwas bestimmt Einzelnes: Als ich euch aussandte — nicht mit Luther: so oft — denn er hat überhaupt nur zweimal Jünger ausgesandt, die Zwölfe nur das einemal, welches auch Lukas Kap. 9, 3. so berichtet, daß die Beziehung darauf jetzt deutlich ist. Der Herr fragt auch nicht etwa gar erst, ob sie bei Ihm je Mangel gelitten, denn — praesentes eos aluit Dominus, wie Bengel sagt, da blieb noch übrig den Armen etwas zu geben. Sondern: als ich euch von mir weg, in die Welt hinaus sandte (vorbildlich für die nun bevorstehende Sendung), und zwar ohne Vorrath, mit ausdrücklichem Verbote, dergleichen mitzunehmen*) — habt ihr an irgend etwas Mangel gehabt? Merke wohl: nicht Mangel haben, das sollte schon damals ihnen genug sein, Ueberfluß wäre für Christi Jünger von Anfang zu viel. Und er kann mit Zuversicht so fragen; denn wenn's auch schwerlich auf jener Wanderung so hoch und lustig einherging, wie Lange dichterisch bezeichnet: „da sie unter dem begeisterten Willkomm seines Volkes wanderten" — wenn's freilich wohl, fast mehr als vielleicht auch ein wenig Spott und Abweisung, ein wenig Darben und Entbehren mitunter gab: doch hatten sie ausgleichend im Ganzen nicht einmal von Mangel, viel weniger von Noth und Gefahr zu sagen. Sein mitgehender Schutz, des Vaters Vorsehung hatte sie sänftiglich geleitet, wohl behütet und versorgt. Es wäre wohl kein Wunder gewesen, wenn es diesen Predigern von Buße und Glauben an ein Reich Gottes ohne Aufsehen, einen Messias wider den allgemeinen Sinn, die nichts mitnehmen durften, manchmal gar sehr gemangelt hätte (wie Goßner anmerkt): darum verweiset sie auch der Herr auf das Wunder des guten Ganges, als Er sie gesandt. Und die lieben Jünger verstehen ihn bis hieher ganz wohl, machen's nicht wie jene Leute, die zu klagen haben allezeit, daß doch dies oder das gemangelt habe, sondern bekennen freudig, dankbar, aufrichtig, wahr in demselben Sinne, wie sie gefragt sind: *Οὐδενός!* Kann und soll doch sogar jeder Christ bis heute dies vorbildliche Wort zu dem seinigen machen, auch in der schweren Zeit — „im Rückblick auf seine Vergangenheit, was sie auch enthalten mag, nur Zufriedenheit, Dankbarkeit, Lob aussprechen." **) Der Herr war unser Hirt, uns hat nichts gemangelt — s. weiter Ps. 34, 10. 11. 84, 12. Zuerst sendet und führet der Herr uns Alle gewöhnlich so, daß dies Bekenntniß des Glaubens uns erleichtert ist,

*) Siehe die Erklärung zu Matth. 10, 9. 10. *Βαλάντιον* (dort *ζώνη*) stehet hier für den Geldvorrath im Beutel.

**) Nitzsch Predigten, fünfte Auswahl, S. 46.

Viele so sänftiglich, daß sie fast vorgreifen möchten und meinen, sie hätten auch keinen Mangel an irgend einer geistlichen Gabe. (1 Kor. 1, 7. Doch das ist nur die Kinderübung, bald muß die ernstere Schule folgen.

Vers 36. Der Herr fährt nicht fort, wie vielleicht Mancher es erwartete: Nun dabei soll's auch bleiben, darum dürft ihr ferner auf dasselbe rechnen! O nein, von nun an sollen sie nicht bloß Beutel und Tasche brauchen, sondern vor allen Dingen, selbst wenn das Kleid verkauft werden müßte, ein Schwert. Wie kann er das meinen? Auf keinen Fall so speciell äußerlich, wie der Buchstabe zu lauten scheint, daß der fade, niemals und am wenigsten hier seiner würdige Sinn herauskäme, den weiland Seiler's Anmerkung gab: „Die Apostel mußten nun bald, zum Theil wenigstens, außerhalb Judäa in die Ferne reisen, wo sie auf dem Wege Nahrungsmittel und auch Waffen gegen Räuber und Mörder nöthig hatten.“ Wer Jesu letzte Reden irgend kennt und versteht, wird auch hier etwas Umfassenderes, tiefer Gehendes voraussetzen. Offenbar entspricht dem vorläufigen, vorbildlichen *ἀπέστειλα ὑμᾶς* der Blick auf die jetzt vorbereitete, bald anbrechende Periode der neuen, der eigentlichen Aussendung für die Apostel; folglich redet der Herr von der ganzen Zukunft dieser Apostel und seiner Jünger insgemein, von der neuen und anderen Zeit nach dem *Νῦν* seines Todes, und zwar wiederum so allgemein vorbildlich, bedeutsam über den Buchstaben hinaus, wie er schon bei der ersten Sendung geredet hatte. Noch weniger etwa redet er — nur von den nächsten Tagen.*) Bisher auch im Aeußern eigentlich nicht einmal Mangel, sondern leichter, versorgter Gang, Ruhe und Schutz von Oben, nun aber Wege, die Vorrath und Vorsicht brauchen, sogar Kampf, in dem ihr selber Schutz und Gegenwehr zu rüsten habt: das ist der deutliche Sinn im Allgemeinen. So wird's kommen und gehn, ehe ihr (V. 30.) an meinem Tische und auf euren Thronen sitzet! Auch das muß er ihnen zum Abschiede noch irgendwie sagen, das gehört als Ergänzung zu allen seinen Abschiedsreden hier, wie man einsehen wird, wenn man sie bei diesem Anlaß noch einmal überblicken will.

---

*) Wie Heß fast eben so flach unziemlich als Seiler fertig werden will: „Weil er vorhersah, daß sie sich zerstreuen würden, hatte er Jedem die Vorsicht empfohlen, die ein Flüchtling nimmt, um nicht jedem Zudrang ausgesetzt zu sein, wovor er unbewaffnet nie ganz sicher wäre. Und diese Vorsicht hatte er ihnen für die kurze Zeit, da sie von ihm getrennt sein würden, empfohlen. Grade daß er ihnen diese Sicherheitsmaßregel nur für diese Zwischenzeit empfiehlt, ist Beweises genug, daß — sie nicht künftig Wehr und Waffen führen sollen u. s. w.“ Der Herr spricht von keiner Zwischenzeit, sondern zeigt an, mit welcher Anweisung sie nun von ihm gesandt werden würden.

Wir betrachten zuvor den einzelnen Ausdruck etwas genauer, um nach seiner Feststellung den allgemeinen Sinn der Rede desto sicherer zu erforschen. Schon mit ὁ ἔχων voran ist angedeutet, daß es also doch auch Manche geben wird, welche Beutel, Tasche und Schuhe nicht haben: womit sich das Folgende vorbereitet, daß ihnen Anderes noch nöthiger sein wird. Wer aber dergleichen hat, solls künftig nicht zu Hause lassen, wie früher geboten war, sondern zu vorsichtiger Ausrüstung für den Mangel mitnehmen. Diese Bedeutung von ἀράτω (trage bei sich) ist aus dem Gegensatze klar; nur aus exegetischer Noth wegen des folgenden μὴ ἔχων (der wir besser abhelfen werden) ist man auf die Künstelei gekommen: wer Beutel oder Tasche hat, nehme, d. h. verkaufe diese, sich ein Schwert zu schaffen! Wogegen Olshausen kaum nöthig hatte zu bemerken: daß dann der wichtige Gegensatz mit V. 35. ganz wegfiele — wir fügen bei, daß dann widernatürlich übertreibend Alles allein auf das Schwert hinausginge. Der μὴ ἔχων aber soll — sein Kleid verkaufen und — ein Schwert dafür kaufen!*) Das ist allerdings auffallende Rede, schon gleich dies μὴ ἔχων schwierig. Viele verstehen: wer keinen Beutel, folglich kein Geld hat. So Grotius: scilicet βαλάντιον, quod habere solent, qui aliquid habent pecuniae; nam de pera erat interjecta mentio. So Bengel: numos quibus emat. Das scheint fast zu einfach, und ist doch nicht richtig; denn das von der πήρα ist nicht dazwischengeschoben, sondern zu ὁμοίως καὶ wiederholt sich das ganze ὁ ἔχων ἀράτω, folglich kommt der Gegensatz mit dem Vorigen nicht rein heraus — die Deutung aber des μὴ ἔχειν aus dem folgenden ἀγοράζειν (wer nicht hat, was man zum Kaufen braucht) ist gezwungen und vergißt ganz, welches ὁ ἔχων vorherging. Eben so gezwungen scheint uns der andre Ausweg: „wer kein Schwert hat," verschaffe sich eins um jeden Preis — obgleich schon die Peschito damit vorangeht und gradezu setzt: דְלַית לֵהּ סַיפָא — obgleich Stolz, de Wette, van Eß hiernach übersetzen, und auch Lange beistimmt: „wer noch nicht (mit dem Stück) versehen ist." Beides bleibt ungeschickt, in richtiger Mitte trifft Olshausen den allein anzuerkennenden Sinn, wonach ὁ μὴ ἔχων zwar, wie es sein muß, der Gegensatz von ὁ ἔχων bleibt, aber jetzt nicht mehr speciell an Beutel, Tasche oder Schuhe dabei gedacht wird, sondern, was ja schon im Vorigen bloß exemplificirt lag: der Habende, der nicht Habende, folglich μὴ ἔχων s. v. a. οὐδὲν ἔχων. Richtig Lange: wer nicht versehen ist — aber nun anders zu ergänzen: mit dem Nöthigen, Empfohlenen. Plötzliche Steigerung des Ge-

*) Bengel zieht, was wenig Unterschied macht, übrigens auch nicht zu billigen ist, die Lesart καὶ ἀγοράσει vor: das hält er für ein Futurum consecutivum wie Marc. 3, 27. und führt bei dieser Parallele noch viel Beispiele an.

dankens hierauf: dem will ich dennoch etwas noch Nöthigeres, ja das Nöthigste anrathen, der sorge jedenfalls ein Schwert zu haben! Dafür mag er allenfalls das Kleid, den sonst auch nöthigen Mantel verkaufen — denn so ist τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ gemeint, gewiß nicht etwa bloß von „Bequemlichkeit," die nachstehen müsse. Folglich: nun bricht eine Zeit an, wo — unter Umständen — Wehr und Waffe zu führen euch noch nöthiger werden kann als Brot oder Geld bei euch zu haben, gehörig gekleidet zu sein, u. s. w.*)

So redet also der Herr im überbietenden Gegensatze mit Luk. 9, 3. oder Matth. 10, 9. 10. Weil wir aber dort sahen, daß das Verbot jeder Ausrüstung und Mitnahme auf den Weg zugleich seinen für alle Zeiten und Umstände gültigen Sinn behält, so wird freilich die jetzt so stark veränderte Anweisung mit der vorigen wieder wesentlich einig werden müssen, so wird eine Vermittlung zu suchen sein, wie überall, wo die Schrift und in ihr auch der Herr so paradox durch geschärfte Gegensätze lehrt. Spricht er jetzt zu seinen Jüngern: Nehmet fortan das Vorige nicht mehr buchstäblich — ohne damit dem Geist in jenem Buchstaben zu widersprechen — so werden wir uns desgleichen davor hüten müssen, das Jetzige nur streng buchstäblich zu nehmen.

So viel ist auch im Voraus jedem Kenner der Sprechweise Jesu klar, daß er nicht buchstäblich verordnen will, wer unter seinen Jüngern kein Schwert hat, solle, selbst mit Verkauf des Kleides, wenn sonst kein Rath sei, sich eins anschaffen. Was will er denn? Konkret und stark drückt er aus: hinfort sei es nicht bloß erlaubt, vielmehr geboten, sich der ordentlichen, der natürlichen Versorgungs-, Vorsichts- und Vertheidigungsmittel zu bedienen auf dem Gange durch die feindselige Welt und ihre Bedrängniß. Ganz gut so weit, wenn man mit so verflüchtigten Allgemeinheiten zufrieden sein kann; aber wo ihr Ausdruck so scharf lautet wie hier, muß doch auch dieser seine Wahrheit haben, und wie läßt sich das rechtfertigen gegen die sonst gewisse Wahrheit, daß Christen als solche, in Christi Sache kein Schwert führen oder gebrauchen sollen? Da fahren nun fast einstimmig die gläubigen Ausleger zu, von Chrysostomus, Theophylakt, Euthymius an bis auf den heutigen Tag, und erklären es in fester exegetischer Tradition für klar und ausgemacht, daß der Herr bildlich oder sprüchwörtlich spreche von geistlicher Waffe. „Mit einer ohne Zweifel damals bekannten (?)

*) Daß endlich μάχαιρα hier in der gewöhnlichen Bedeutung für Schwert stehet, ist unwidersprechlich aus der gesteigerten Rede selbst wie aus dem Zusammenhange mit den Schwertern der Apostel hernach, insonderheit dem Hauen des Petrus. Nur aus Verzweiflung am Sinne des Wortes Jesu konnte man an „Schlachtmesser" als auch Reisebedarf denken. Warum nicht lieber gar an Rasirmesser, was doch eigentlich die häufigste Nebenbedeutung?

Gleichniß- und Sprüchwortsrede will er so viel sagen: — nunmehr wird es heißen, wie Menschen nehmlich im Sprüchworte bei gefährlichen Zeiten zu sprechen pflegen, wenn sie keinen Versorger und Beschützer haben: wer einen Beutel mit Gelde hat u. s. w." So lautet die zuversichtliche Auslegung der Hirschberger Bibel. Selbst Pfenninger hält es für erlaubt, dies als den sofort einleuchtenden Sinn zu geben: „Wir wissen schon — daß er nichts weniger als Schwerter zur Gegenwehr haben wollte, und daß dies also eine von seinen kühnen einschneidenden Wendungen ist, deren er sich bisweilen bediente, die also den Hauptgedanken ausdrücken soll: Jetzt geht die Noth an Mann."*) Denkt man nicht weiter nach, so scheint wirklich nichts klarer als das; denn wenn auch sonst das äußerliche Schwert seinen Ort behält, an den es gehört, so darf es doch gewißlich (meinen wir) in der Sache Christi, von seinen Boten als solchen — wie hier ja die Rede gehet — nicht gebraucht werden. Vollends ist undenkbar, daß der Herr jedem Jünger, der noch nicht so gerüstet ist, auch das anrathen wolle.

Dennoch spricht, näher betrachtet, Alles gegen diese kursirende geistliche Deutung. Zwar nicht grade schon, daß man fragen dürfte: wie soll denn das Schwert des Geistes gekauft werden? denn da ließe sich mit Offb. 3, 18. antworten. Aber erstens: Meinte der Herr geistliche Rüstung wider die böse Zeit, so hätte er wahrlich ein sehr gefährlich derbes, dem Mißverstande muthwillig sich aussetzendes Bild und Sprüchwort gebraucht. Man kann wohl auflösen, es heiße: mox successuram gravissimam persecutionem, mox adfuturos hostes cum gladiis et fustibus, adeo ut si humanis praesidiis quis niti velit et more usitato sibi suisque rebus consulere, non possit rectius agere quam si venditis omnibus — gladium sibi comparet. Ex signo igitur intelligendum datur signatum. Gladii necessitate symbolice imminentis ab hostibus periculi gravitatem indicat. Aber unserm einfachen Gefühl widerstrebt eben dies wunderliche, ganz unberechtigte Einschieben von si quis velit grade da, wo dies velle verboten werden sollte, dies Reden more usitato, wo doch grade diese Weise nicht gelten soll, diese keinesweges dem Verlangten entsprechende bloße Bezeichnung der großen Gefahr durch die gladii necessitas. Wir fragen: wenn der Herr wirklich keinen Gebrauch des äußerlichen Schwertes will, warum redet er dann erst für Leute, die gar geneigt dazu sind, so sonderbar irre führend? Lange gibt, ohne das dringende Bedürfniß der Antwort hierauf, obwohl ers

*) S. Pfenninger's Philosophische Vorlesungen über das N. T. Auch nochmals in seinen „Sokratischen Unterhaltungen" (I, 217.) heißt es: der Herr habe den Gedanken „sehr figürlich und sehr mißverstehbar" gesagt! Ja wohl!

gefühlt haben mag, vorher zu erörtern, eine scharfsinnig begegnende Antwort: Er habe gewußt, daß Simon schon auf Mittel des Widerstandes und der Selbsthülfe gedacht hatte, daß er Lust habe, den Weg der irdischen Gewaltthätigkeit einzuschlagen. Dies wollte er, heißt es, jetzt ans Licht ziehen. Er brauchte den Ausdruck Schwert beim Empfehlen der geistlichen Rüstung — „um sie zur Enthüllung und Vorzeigung ihrer Gewaltmittel zu bringen." Scharfsinnig, doch gewiß falsch. Wer müßte nicht erwiedern, daß Christus anders viel passender, verständlicher, eingreifender die Schwertlust seiner Apostel strafen konnte, als durch solch eine gleichsam neckische Ironie, die fast ihres Zweckes verfehlen mußte! Ferner wer kann sich denken, daß auch nur Simon, vollends Andre mit ihm heimlich, so daß es eines Hervorziehens und Enthüllens bedurfte, Waffen gegen Jesu Feinde — und zwar zwei Schwerter sich zugelegt hätten? Sie sollen hernach „vertröstend und triumphirend herausrücken mit ihrer Bewaffnung" — wenn ichs recht verstehe, ungefähr so, daß ihr *Κύριε ἰδοὺ* lautet: Schön, ganz recht, Herr, daran haben wir auch schon gedacht und dafür gesorgt! Ich bekenne, das ist mir für die ganze Stimmung und Stellung der Jünger undenkbar, auch undenkbar, daß der weise Meister dann die höchst Befangenen bloß zurechtgewiesen hätte durch eine nur geistlichen Sinn maskirende, sehr scheinbare Forderung, Schwerter anzuschaffen — damit sie die ihrigen vorzeigen und er dann dazu spreche — was? Ein bloßes: Es ist genug! Wahrlich, hier mußte er das Mißverständniß seiner „prophetischen, bildlichen Sprache" nicht bloß, das Unzureichende vielmehr seiner Bestrafung vorhersehen und konnte nicht so reden. „Zwar hatte (spricht auch v. Gerlach) das Mißverständniß in diesem Falle üble Folgen; doch war es besser, daß sie hervorbrachen und damit das Uebel in seiner Wurzel gehoben werden konnte." Also damit Petrus das Schwert hervorbrächte und zuschlüge, sich dann strafen zu lassen, dazu in Voraussicht wäre von Anfang so geredet? Wie vergißt man dabei doch ganz die schwere Schmach bösen Scheines, welche grade dieser Schwertstreich des Apostels auf Christi Sache warf, ein nicht unbedeutendes Stück seines Leidens! Gewiß, es läßt sich auch so nicht, auf andre Weise vollends gar nicht rechtfertigen, daß der Herr so mißverständlich von der „geistlichen Rüstung" gesprochen hätte. — Aber zweitens, er hat auch nicht davon geredet, denn wie Beutel, Tasche und Schuhe zu verstehen sind, so und nicht anders muß ja durchaus das Schwert gemeint sein. Nun sind zwar diese Dinge Matth. 10. und hier allerdings hervorgehobene Beispiele, die ein Mehreres, alles Aehnliche anzeigen, insofern mag man sie Bilder nennen, aber sie bilden doch eben zunächst äußerliche Hülfsmittel, leiblichen Vorrath ab, wenn nicht der ganze Zusam-

menhang der Gedanken verwirrt werden soll. (Oder soll man etwa himmlische Schätze, Münze, die im Reich Gottes gilt, beutelweise — der nöthigen Tugenden eine tüchtige Tasche voll bei sich zu tragen beflissen sein? Oder wie denn?) Dem entspricht folglich nur äußerliche, leibliche Gegenwehr, wenn auch „Schwert" als stärkster Ausdruck dafür ein Mehreres umfaßt: wie der Herr von jetzt an erlaubt, ja gewissermaßen gebietet, alles Erdengut, das man habe, in seinem Dienst und Geschäft zu brauchen zur Abwehr des Mangels, eben so gestattet, ja gebietet er die Vorsicht äußerlichen Schutzes gegen die drohende Feindschaft. Denn Noth durch Feindschaft bis ans Leben — das ist die Steigerung des nicht gehabten Mangels. Wohl versichert uns Olshausen, weil nur so ein richtiger Sinn herauskomme, müsse man *μάχαιρα* eben so wie *βαλάντιον* und *πήρα* im bildlichen Sinne nehmen; Lange deutet uns das dahin, daß er sagen wolle: „es gilt jetzt eine völlige Auswanderung aus der alten Welt!" Aber wie paßt das zu der Anweisung Matth. 10., wovon doch die ganze Rede ausgeht? Es bleibt sicher, die Versorgungsmittel sind zunächst äußerliche gegen äußre Noth, mithin das Schutzmittel ein gleiches gegen äußere Gefahr. — Drittens endlich: die ganze Entwicklung des allgemeinsten Zusammenhanges, welche wir vorhin schon obenan stellten, führt nicht wieder zu geistlicher Wappnung wider geistliche Anfechtung, als wovon V. 31. 32. bereits die Rede war, sondern zu einem warnenden, rathenden Wort jetzt auch für die äußere Gefahr des Mangels, ja vielmehr der Verfolgung. Es würde dies Moment, welches doch auch irgendwie sein Recht hat in der Wirklichkeit und Wahrheit, auffallend gänzlich fehlen bei dem Abschiede des Herrn für seine Jünger, wenn man auch dies Letzte schlechthin „geistlich" deutet. Hieraus entnehme man, wie vorschnell der theure Lange, der doch sonst eigenthümlich scharf und neu zusehen kann, diesmal mit der herrschenden Auslegung spricht: es sei fast überflüssig zu bemerken, daß die Worte nur bildlich verstanden werden können. Wenn er, der allgemeinen Einstimmung allzusicher, als einzigen Grund noch nennt: „denn in jener späten Abendstunde konnte Keiner mehr daran denken, im eigentlichen Sinne ein Schwert zu kaufen" — so trifft grade das gar nicht zur Sache. Denn daß der Herr nicht von jetziger Gegenwehr in dieser Nacht, zu Seinem Schutze redet, ist freilich ohnehin gewiß und darin liegt das Mißverständniß der Jünger; zwischen Anweisung zum Schwertgebrauch bei Dem, was an Ihm sich erfüllen mußte,*) und bloßem Verlangen geistlicher Wehr für alle

*) Schwert, mache dich auf über meinen Hirten! Dies Wort hat ja der Herr noch im Sinne von der vorigen Rede her. Neuer Erklärungsgrund, wie er darauf kommt, jetzt so stark dies Wort auszudrücken, aber auch neuer Beweis, daß er es nicht bildlich von geistlicher Waffe meint.

Zukunft seiner Jünger liegt aber noch sehr Viel in der Mitte, was er meinet, allein meinen kann. Daß sie sich in Glauben, Gebet, Geduld, immerhin auch weiser Vorsicht (Matth. 10, 16. 17.), und was man sonst Geistliches nennen mag, rüsten sollen, das hätte er jedenfalls in diesem Zusammenhange hier nicht mit *μάχαιρα* bezeichnet.

Wenn er nun dennoch so stark nur vom Schwerte spricht, wo es doch auch andre Schutz- und Trutzwaffen allerlei Art gilt, wenn er sogar zu stark, möchte man sagen, es ausdrückt, wie Jeder um jeden Preis das Schwert anschaffen solle — so kommt das allerdings auf Rechnung des sprüchwörtlichen, veranschaulichenden Tones, lebhaften Gefühles, großen Eifers, womit er den Gegensatz der bösen Zeit wie die Nothwendigkeit der Rüstung hervorheben will. Solche Sprüchwörtlichkeit, von deren Buchstaben man im geistlichen Verständniß etwas abzuziehen hat, ist in der Ordnung und findet Parallelen genug in seiner sonstigen Redeweise, nicht aber das Reden vom Geistlichen ganz allein, sogar mit Ausschluß des Aeußerlichen, und doch ganz im Ausdruck und Zusammenhang dieses Aeußerlichen. Insonderheit ist wohl zu merken, wie die Steigerung der Rede bis zur schärfsten Spitze ihn zu diesem *ἀγορασάτω μάχαιραν* geführt hat — womit allerdings nur der schlimmste Fall, nicht die gewöhnliche Ordnung bezeichnet sein soll. Summa, des Herrn höchst merkwürdige Rede vom Schwert,*) so viel wir sie begreifen können mit sorgfältigster, besonnenster Exegese, will den Gebrauch irdischer Schutz- und Wehrmittel für die Zukunft der Seinen zuvorsehend anerkennen, im Gegensatze zu quäkerischer Ansicht (daß wirs Kürze halber so bezeichnen) anrathen, verordnen. Ist daran denn etwas Unwahres oder Unnöthiges? Daß in Sachen des Reichs, für das Evangelium und die Kirche unmittelbar niemals das tödtende Schwert eintreten darf (wenn auch sonst Irdisches im Segen zu Schutz und Wehr mithelfen mag), versteht sich freilich so sehr, daß dies Mißverständniß, als könnte Christus je von weitem es wie Muhamed meinen, nur muthwillig wäre; das wird hernach bezeugt, schon an Petrus in Gethsemane (wie wir die weitgreifende Konsequenz jenes Wortes entwickeln werden), unmittelbar deutlicher noch Joh. 18, 36. Ferner daß des Herrn Rath oder Gebot im Geist und Sinn jenes *μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ* Matth. 5, 39. (welches doch seinerseits wieder der Gegenwehr ihren Raum läßt, s. Th. I. S. 151.) befolgt sein will, verstehet sich eben so von selbst. Als wohin gar fein die Anmerkung winkt in Bengels deutschem Testament: „ein Schwert, nicht (soll heißen: nicht sowohl) Jemanden zu tödten, sondern des Andern Schwert in der Scheide zu halten.“ Anders

*) Unerfindbar, in ihrer paradoxen Gestalt kein geringer Beweis in sich selbst für die authentische Ueberlieferung bei Lukas.

gesagt: immer nur zum Schutz, nimmer zum ersten Angriff; das Schwert als Bedarf des Wandrers. Dennoch, wenn wir das Alles zugegeben und abgezogen, wenn wir den Sinn des konkreten, gesteigerten Ausdrucks auch nach aller Gebühr erweitert haben, bleibt in der wirklichen Nennung des wirklichen Schwertes ein Zeugniß Jesu für uns übrig: daß seine Jünger, Diener, Boten in der argen, feindseligen Welt jetzt nicht mehr auf so wunderbaren Schutz oder so sanften Gang rechnen sollen, wie ihn die Apostel bei der Probesendung erfuhren, sondern — zu ihrem persönlichen Schutz für ihr dem Dienste Christi gehöriges Leben (denn davon allein redet hier die ganze Rede!) sich unter Umständen, in besondern Fällen der gesteigerten Noth auch des Schwertes bedienen dürfen und sollen.*) Hier stehet das Schwert auf gleicher Linie mit Beutel und Tasche, wird unter Umständen leider das dringend Nöthigste. Wie man die Sorgfalt für die Kasse nicht verachten soll und es z. B. richtiger gewesen wäre, wenn die Brüdergemeinde zu Anfang ihre Finanzen auch so fleißig in Ordnung gehalten hätte, wie sie es jetzt versteht — wie allerlei Gepäck und Vorrath des Pilgers im Dienste Christi gar nicht unwürdig bleibt, sobald ers für diesen Dienst brauchen kann und will, auch mancherlei ὑποδήματα seinen Gang durch die Welt erleichtern und fördern mögen: eben so bewaffnet sich mit Recht und Fug nicht etwa z. B. nur der Missionar auf Sumatra, der unter die wilden Batta's den Frieden Christi tragen will, damit es ihm nicht wie Munson und Lyman gehe — sondern auch der Bibelreisende im christlichen Spanien mag es thun; überhaupt ein Jeder soll bedenken, daß der verheißene Schutz des Herrn jetzt in der Regel nach der Ordnung dieser Welt über die Seinen ergehet, also wo Noth ans Leben geht, dafür sorgen, getrost und ohne Zweifel, weil der Herr auch das geboten hat, daß er nicht wehrlos todtgeschlagen werde.**)

V. 37. Grund gibt der Herr für seine Rede, das liegt schon in dem ersten Denn, womit sich der neue Satz verbindet, und wir

---

*) Hiernach war Ebel so weit im vollen Rechte, als er 1813 die aufgetragene Predigt für den „heiligen Krieg" (im Friedrichskollegium zu Königsberg) auf diesen Text als allgemein sichre Erlaubniß des Schwertgebrauchs in Jesu Munde gründete; siehe seine Predigtsammlung: die Weisheit von Oben her, S. 237. Obwohl dann in der Ausführung dieser höchst schwierigen (nach S. 239. eilig entworfenen) Predigt sehr viel Falsches vorkommt, namentlich eine durchgängige Vermischung des Politischen mit der Sache des Reiches Gottes, der allgemeinen Volkswehr mit der Nothwehr des Einzelnen. Christi Wort redet nur vom Letzteren als auch neutestamentlich; das Erstere aber gehört ganz dem fortgehenden Alttestamentlichen daneben an.

**) Wo Rothe's Ethik (III, 194 ff.) von der Nothwehr handelt, hätte daher diese Schriftstelle ganz füglich als positive Bestätigung angeführt werden können.

verstehen fürs Erste: Denn mit Mir selber gehts voran in tiefste Schmach, durch bitterste Feindschaft mir angethan; ermesset daraus, daß ihr als Nachfolger eines so Gezeichneten von nun an auch Haß genug in der Welt zu erwarten habt. Joh. 15, 18. Indem wir hier zum erstenmale durch den Herrn selbst in das 53. Kapitel des Propheten Jesaias, diesen vornehmlichsten und vollständigsten Weissagungstext der Passion gewiesen werden, erwarten wohl unsre Leser kaum, daß wir nun auch, wie bei Sacharja, tief eingehen und die Messianität des ganzen wundersamen Abschnittes nachweisen, seinen Zusammenhang in der Einheit der ganzen Sammlung aufdecken sollen. Das würde doch gar zu weit abführen, und wenn irgendwo so hier wird es erlaubt sein, einfach auf der kirchlichen und biblischen Voraussetzung stehen zu bleiben, indem am Ende die neuere Theologie nach allen vermittelnden, zum Theil die Einseitigkeit und Ungeschichtlichkeit der alten Exegese richtig ergänzenden Fassungen des jesajanischen עֶבֶד יְהוָה auch wieder bei seiner Beziehung auf Christum anlangt. Heiße du es Typus oder Weissagung, entwickle dir den letzten, auf die Erfüllung des A. T. hinzielenden Sinn aus allerlei vorläufigem, wie dir beliebt: nur widersprich nicht der höchsten, heiligsten Autorität Dessen, der hier auf dem Wege zwischen Abendmahl-Pascha und Gethsemane auch dies γεγραμμένον unter die Weissagungen stellt, von denen er entscheidend sagt: τὰ περὶ ἐμοῦ — nehmlich in diesem Zusammenhange gewißlich γεγραμμένα, ῥηθέντα; προειρημένα.

Kap. 49—55. bei Jesaias verkündiget sehr hell für offne Augen den Erlösungsplan Gottes, wonach er sich sein wahres Jsrael erwirbt, bereitet und verherrlicht in dem Messias, auf dem Wege des versöhnenden, wiedergebärenden Leidens. Jsrael ist Gottes Knecht, aber nur, weil der Zukünftige selbst der wahre Jsrael ist. Kap. 49, 3. Dreimal in gesteigerter Entwicklung tritt uns des Zukünftigen Kampf und Sieg, Leiden und Herrlichkeit, dann seines Volkes Nachfolge auf diesem Wege und der so begründete Gnadenbund vor Augen. Der dritte dieser Ansätze oder wiederkehrenden Abschnitte umfaßt Kap. 52, 13. bis Kap. 55. zu Ende. Derselbe Herr und Gott, welcher nach Kap. 52, 12. seines Volkes neuen Auszug anführt und schließt, vollführt dies weislich in seinem Knechte, kommt und ist selber da (Kap. 52, 6.) in dessen Person. Der tief Erniedrigte wird hoch erhöhet: sein Leiden ärgert und stößt ab, dennoch versöhnet und heilet es; nach geduldig erlittenem Opfertode lebt er neu auf in den Vielen. Unter drei Gesichtspunkten erscheint die große Wendung: das verachtete Wurzelreis wächst empor zu reichen Samens Ernte, die Arbeit seiner Seele bekommt Fülle zum Lohn, der im Erliegen Siegende führt große Beute mit sich. So wird V. 10—12. die Erhöhung des Erniedrigten gezeichnet, sonderlich zuletzt: wie er die Sünde der Vielen trägt und weg-

nimmt, selber den Sündertod sterbend; wie er vermittelnd, fürbittend eintritt für die Uebelthäter, indem er ihnen gleich gerechnet wird. Das ist die Spitze, das τέλος dieses in sich geschlossenen Kapitels. Dem erhaben zusammenfassenden לַפֹּשְׁעִים יַפְגִּיעַ zuletzt entspricht als der Weg und das Mittel dazu: אֶת־פֹּשְׁעִים נִמְנָה. So gewiß dasselbe יַפְגִּיעַ welches im allgemeinsten, vollsten Sinne sagen will: für die Uebelthäter tritt er ins Mittel*) — zugleich speciell anschaulich in seiner vom Kreuze gethanen Fürbitte sich erfüllt: eben so konkret erfüllt sich, daß er unter die Uebelthäter gezählt wird (zugleich Niph. sich zählen läßt, parallel dem יַפְגִּיעַ—נָשָׂא—הֶעֱרָה—יְחַלֵּק lauter Handlung seinerseits), durch seine Kreuzigung in der Mitte der zwei Raubmörder als der Dritte. **) Darum citirt der Herr selbst auch dieses Wort in derselben Weise, wie vorhin das aus Sacharja. ***) Wenn er sagt: ἔτι τοῦτο (dieser Beisatz ist als ächt anzuerkennen) — so hebt er damit die auf ihn geworfene Schmach als die Spitze des Leidens in der äußern Erscheinung hervor. Es muß an ihm erfüllt werden, weil es geschrieben steht. Aber was meint nun der scheinbar überflüssige zweite Satz mit nochmaligem Denn? Gewöhnlich nimmt man τέλος ἔχειν für ganz einerlei mit τελεσθῆναι, wie dies für einerlei mit πληροῦσθαι, aber das wäre gar zu matte Tautologie: es muß erfüllt werden, denn es wird erfüllt. Freilich, die Wendung bekommt einen andern Sinn, wenn man (ganz richtig) τὰ περὶ ἐμοῦ betont im Sinne von πάντα: weil alles von mir Geschriebene geschehen muß bis aufs Letzte, darum geschieht auch dies, das letzte Wort jener vornehmlichen Leidensweissagung. Und nun hat die Rede schon ihre Wahrheit, nur daß τέλος ἔχειν allerdings genauer genommen werden muß, wie auch die Sprache allein erlaubt: wenn dieses τοῦτο noch geschieht, weil Alles geschehen muß, so hat das Erfüllen und Geschehen allerdings damit ein Ende. Hier darf man nicht kleinlich einwenden, daß ja noch später eintretende Umstände des Leidens, vollends noch so Manches für Auferstehung und Herrlichkeit von Christo geweissagt sei, folglich das Rechnen unter die Uebelthäter noch nicht als das Ende gelten könne; man darf auch nicht etwa deßhalb den einfachen Ausdruck abschwächen: gehet hiemit dem Ende zu, neigt sich zum Schluß, ist nicht mehr weit davon. Denn theils redet hier der Herr, wie sich von selbst versteht, mit dem bedeutsamen Δεῖ (das immer diese Beziehung hat) nur von seinem Leiden, †)

---

*) Fortgehendes Futurum des Standes der Erhöhung, das ἐντυγχάνειν Hebr. 7, 25., parallel dem הִפְגִּיעַ בּוֹ V. 6.

**) Obgleich die Erfüllung schon anhebt Joh. 18, 30., ja noch weiter zurück Joh. 9, 24. 8, 48. u. s. w.

***) Wieder μετὰ ἀνόμων genauer als in der LXX. ἐν ἀνόμοις.

†) Τὰ περὶ ἐμοῦ nicht: „was von mir für dieses irdische Leben geschrieben steht" — sondern für meine Dahingabe, mein Dahingehen.

theils gehet wirklich das λογισθῆναι μετὰ ἀνόμων als die bleibende Schmach bis ans Ende fort, ist selbst zugleich das Ziel der Schmach, die Spitze der Erniedrigung. Schon in τελεσθῆναι voran lag so etwas, und in demselben Sinne, welchen zugleich das Τετέλεσται am Kreuze hat, kann hier von der Vollendung die Rede sein.

Aber nun erst müssen wir das zwiefache γάρ und das τέλος noch einmal schärfer ansehen, um etwas zu finden, was die Ausleger bisher übersehen haben. Hieß es zuerst im Allgemeinen richtig: Machet euch auf Gefahr und Feindschaft fertig, denket an Schutz und Wehr, denn euer Herr wird den Verbrechertod sterben müssen — so merken wir jetzt dazu, daß aus diesem „Denn" zugleich deutlich folgt: Nicht aber für Mich, nicht etwa, jetzt mich zu schützen und retten, schaffet Schwerter an! Das war so klar, daß der Jünger Mißverstand sich nur aus ihrer Neigung, alle Leidensvorhersagungen bis zuletzt zu überhören, erklärt. Was an Ihm vollendet werden muß, das werden sie ja mit keinem Schwert abwenden! Also künftig für sich, als Jünger eines Geächteten sollen sie sich rüsten, und dafür bringt ihnen das zweite γάρ neuen Grund, noch deutlichere Erklärung. Denn wenn alles vom Leiden Geschriebene zunächst im persönlichen, geduldig versöhnenden Leiden Christi sein Ende hat, so folgt daraus, daß wir keineswegs angewiesen sind, mit der gleichen, völligen Verzichtung auf Schutz und Widerstand uns in alles Kommende als ein Δεῖ zu ergeben. Vorausgesetzt und zugestanden alle Gemeinschaft der Schmach, des Leidens und der Geduld Christi, welche sonst seinen Gläubigen zugewiesen wird, bleibt doch ein Unterschied übrig, welcher hier gemeint ist. Von uns stehet specialiter nicht grade dies oder das geschrieben, dem wir daher sofort uns fügen müßten, wie das Lamm, das zur Schlachtbank geführt wurde und seinen Mund nicht aufthat. Wenn unser Herr nach besonderstem, einzigem Rathschlusse sich hingeben mußte zur Versöhnung, so hat das auch an Ihm sein Ende gefunden; wir, die wir nicht zur Versöhnung leiden, sondern uns zur Läuterung und den Brüdern zum Segen, sollen und dürfen daher in der Regel unser Leben sparen, schützen, sogar vertheidigen — damit wir es desto länger und wirksamer in der Liebe für die Brüder lassen, in der uns allein verordneten Weise aufopfern können. Man wird einsehen, welch ein bestätigendes, den Sinn ganz aufdeckendes Licht nun erst zurückfällt auf die Rede vom Schwerte: nicht von den geistlichen Dingen redet der Herr, sondern allerdings von Noth und Gefahr für die Seinen, wie von Leiden und Sterben für sich; nicht, wie sie jetzt Ihn vertheidigen sollten, meint er, sondern wie sie einst ein Jeglicher sich selbst hüten und schützen dürften. Den großen, wichtigen Unterschied hat er im Sinn, wie Er sich dem Schwerte, das Gott über ihn gerufen, willig

preisgibt, sie aber künftig in Seinem Namen, mit Seinem Sinn, zu Seinem Dienst wider die arge Welt zu streiten haben, nöthigenfalls auch mit des im Gnadenreich bleibenden Rechtes Nothwehr: Schwert gegen Schwert.

Die Jünger verstehn den Meister nicht — das Wort vom Schwert greifen sie auf, aber der ganze Zusammenhang und Sinn seiner Rede bleibt ihnen verborgen: „Wenn es natürliche Dinge sind, so ist der Mensch gleich lebhaft" — wie die Berlenb. Bibel dazu bemerkt. Ihr grobes Mißverständniß ist das andre Extrem zur „geistlichen Deutung" der nachherigen Christen. Das Mißverständniß liegt aber nicht darin, daß sie wirkliche Schwerter verstehen, sondern in der Meinung, daß er von der bevorstehenden Nacht und von Vertheidigung seiner Person rede; darum zeigen sie die zwei Schwerter vor! Siehe hier sind sie — damit machen sie ihn darauf aufmerksam, daß sie ja welche haben.*) Das hat unnütze Schwierigkeit gemacht, sich auch die Apostel als mit Schwertern versehen zu denken. Chrysostomus, obwohl er den Herrn vom Schwerte reden läßt, meint wenigstens, die μάχαιραι der Jünger, welche sie nach Möglichkeit präsentirt hätten, seien — große Schlachtmesser für's Osterlamm gewesen! Bengel stellt voran als wahrscheinlicher das höchst Unwahrscheinliche: in coenaculo invenerant — ehe er sich entschließt, fortzufahren: aut secum tulerant. Dies Letztere hat indeß gar kein Bedenken, da die (ohnehin streitbaren) Galiläer nach Sitte und Bedürfniß bewaffnet zu reisen pflegten. War doch die Straße sogar zwischen Jerusalem und Jericho vor Räubern und Mördern nicht sicher (Luk. 10, 30.), und trugen doch nach Josephus auch die friedlichen Essener Waffen.**) Ein Gleiches hatte der Herr, wie wir hier ersehen, seinen Jüngern bisher schweigend erlaubt: neue Bestätigung des Sinnes, welchen sein Wort vom Schwerte

---

*) Gewiß nicht erst jetzt angeschafft, oder auch nur in stärkerem Sinne „gebracht" werden diese Schwerter, das ist völlig dem bloßen Οἱ δὲ εἶπον zuwider. Sie hatten sie bei sich und sagten bloß: Siehe, da haben wir welche! Also dient auch diese Erzählung keineswegs, wie Schleiermacher meinte, zur Auskunft auf die Frage: woher denn der hauende Petrus zum Schwerte gekommen? Sondern eben dieser Bericht von schon vorhandenen Schwertern regt dieselbe Frage nur stärker an: woher und warum hatten sie welche? Auch was Friedlieb richtiger für den ersten Schein ausdrückt: die besondere Veranlassung, warum Petrus in Gethsemane ein Schwert mit sich führte, lag darin, weil sie die Rede Jesu mißverstanden hatten — wäre ja nur wahr, wenn diese Rede nicht schon, wie wir sahen, unterweges fiele.

**) Siehe Sepp Leben Christi, III. S. 40. ein Mehreres. Vergl. auch H. Grotius de jure belli ac pacis, lib. I. cap. 3. §. 3. Nr. 4.

hat! So waren also die beiden Schwerter aus Galiläa mitgebracht; Petrus (wie sich schon denken läßt und hernach in Gethsemane zeigt) hatte eins, desgleichen ein andrer Jünger, daher hernach die Frage: Sollen wir mit dem Schwert drein schlagen? So ist Alles klar; dagegen daß die lieben Jünger gegen die drohende Feindschaft in Jerusalem, zum Schutze des Herrn solche Gewaltmittel erst angeschafft hätten, wäre noch sehr viel kindischer, als ihr jetziges Vorzeigen der vorhandenen Waffen auf das Wort des Herrn, in augenblicklicher Uebereilung. Vielmehr können wir ihnen auch jetzt nicht eigentlich die Thorheit zutrauen, mit diesem stattlichen Arsenal sich für hinreichend gerüstet zu halten, sondern Heß faßt ihre Meinung wohl richtig: Ach ja, Herr, wären wir nur besser versehen gleich jetzt — aber da sind nicht mehr als zwei Schwerter! (Was ist das gegen so Viele, die dich und uns bedrohen, in der Gefahr und Noth, von der du stets dringender und stärker sprichst?)

An diese Meinung ihres *ὧδε δύο* knüpft vielleicht des Herrn Antwort insofern an, als sie zugleich ironisch auf die Schwerter gehen kann. Freilich, der eigentliche Hauptsinn des *Ἱκανόν ἐστι* ist das auf keinen Fall, daß man mit dem Londoner N. T. hebräisch übersetzen dürfe: דַּיֵּהֶן — denn damit allein wäre für die Stimmung des Herrn bei so kläglichem Mißverstand seiner weisen, weit und tief reichenden Rede zu wenig gesagt, solch ein Wort bloß, das wieder parador ironisch irre führte, wäre selbst nicht genug. Vielmehr mit Blick und Ton wehmüthig abbrechend will er zunächst sagen: Schon gut! Genug hievon — ich will nicht weiter über die Sache reden, da ihr so ganz unverständig seid, bald werdet ihr's besser verstehen. Das ist sprachgemäß,*) wie wir noch so reden, vgl. 5 Mos. 3, 26. רַב־לָךְ LXX. *ἱκανούσθω σοι.* Wenn auch nicht grade die „noch im Orient übliche Redensart, wenn Jemand etwas sehr Abgeschmacktes oder eine handgreifliche Lüge gesprochen hat" — so doch die überall natürliche Redensart des Abbrechens, je nach Umständen mit Zorn oder, wie hier, mit Wehmuth: Genug davon! Laß es gut sein! In diesem Sinne darf man gar nicht fragen, wozu denn genug, sondern das Wort des Herrn hört auf zu reden und erklären, weil die Jünger nicht aufhören mit Un- und Mißverstand. Insofern eben dies *Ἱκανόν*

*) Gekünstelt aber in hohem Grade, was Grotius hineinlegt: satis ad significationem — die zwei veranschaulichen hinreichend meine Gleichnißrede von geistlichen Waffen! Fast nicht viel besser Lange's Wendung: „Genug, um euren Unverstand an den Tag zu bringen, um euren nahen Fall zu erklären, und um mich den Feinden gegenüber in den Verdacht zu bringen, als hange meine Sache mit der der Uebelthäter zusammen." Das heißt in der That bei kurzem Worte tüchtig suppliren.

ἐστι seine letzte verzeichnete Aeußerung vor Gethsemane ist (der auch vermuthlich, wo nicht völliges Abbrechen und Schweigen, so doch wenigstens immer größere Einsylbigkeit folgte), gewinnt es höchst merkwürdig den sehr allgemein bedeutsamen Sinn: Genug des Redens und Nichtverstehens — bald hebt das Geschehen an, bald wird sich Alles entwickeln, wenden und zeigen! Ja mehr noch: In diesen zwei Schwertern schauet freilich des Herrn tiefsinniger Blick im Voraus allen Mißverstand und Mißbrauch, welcher am unrechten Orte das Schwert herbei bringen wird, und insofern sagt Lange wieder schön (viel besser, als was vorhin die Note angeführt hat): „Es ist genug — das ist ein Seufzer des Gottmenschen, der wie ein Klagelaut über die römischen Schwerter und Scheiterhaufen, über die Kriegslager der Paulicianer und Hussiten, über alle Gewaltthätigkeiten der neutestamentlichen Zeit, welche seine Sache fördern sollen, dahinweht."

Ferner, obwohl er so seufzend es meint: Genug des vergeblichen Redens, genug des Unverstandes! (Ja leider genug alles Aehnlichen, was eure Schwerter mir im Vorbilde zeigen!) weiß er doch, daß die lieben Jünger jetzt wieder gemeint haben mit ihrem Zeigen: Sind diese zwei Schwerter wohl — oder besser: Ach die sind wohl nicht genug? Darum, wenn er jetzt in der Erwiederung eben solchen Ausdruck braucht, liegt sehr nahe, mit Olshausen zu sagen: „die Phrase ἱκανόν ἐστι beschließt eine Art Doppelsinn, indem sie eben so gut auf die zwei Schwerter sich beziehen kann in der Bedeutung: zwei Schwerter reichen hin! als auch auf die ganze Unterhaltung: es ist genug von dieser Sache, ich sehe, ihr versteht mich doch nicht." Nur weichen wir von Olshausen zwiefach ab: indem wir das Erstere nur als den zweiten, begleitenden Sinn fassen — indem wir uns nicht sonderbar weigern, dies Zweite dann zu heißen, was es ist, eine Ironie. Dieselbe Ironie behält ihren großen Ernst, weil ja das Ungenügende auch einer allgemeinen Bewaffnung der Apostel gegen die Feinde des Herrn zugleich den Beweis brachte, daß er nicht von seiner jetzigen Vertheidigung geredet haben konnte.

Endlich spricht der Herr auch keineswegs, was man erwarten möchte, positiv abwehrend, ausdrücklich gebietend: Laßt doch nur jetzt die Schwerter zu Hause! Thut sie weg! Sondern sein duldend abbrechendes ἱκανόν ἐστι läßt es zu, man muß ja fast sagen, bestätigt es, daß sie diese Schwerter mitnehmen nach Gethsemane. Damit hat der Herr nochmals im Sinn seiner Rede gehandelt, denn er lehret so thatsächlich, bildlich, daß er nicht unbedingt jedes Schwert aus der Hand eines Jüngers will weggethan haben; er läßt's nunmehr darauf ankommen, was etwa weiter geschehen wird im Mißbrauche zum Mißverstande, dann ihm Veranlassung, bei der That verständlicher

einzuschreiten mit Wort und That.*) Nicht von Anfang hat er so geredet, dies hervorzulocken; jetzt aber schweigt er, dies abzuwarten. So bringt die Geschichte, wie wir wissen, noch etwas nach, Angesichts dessen wir jetzt bei Jesu Worte denken und sagen: Ja wohl, die zwei Schwerter waren genug dazu, daß Jesus gegen ihren falschen Gebrauch protestiren konnte! Obgleich wiederum sein erstes Wort vom Schwertgebrauch seiner Jünger nöthig war, damit man hernach nicht auch das andre: Stecke dein Schwert an seinen Ort! über das Gebiet hinaus, dem es gilt, mißverstehe. Vor den Antritt des Leidens Jesu, wo jede Gegenwehr verboten ist, gehört ein Wort, welches uns seinen Jüngern einen andern Weg anweist, als diese unbedingte, Alles leidende Ergebung. Weil aber, dies recht zu verstehen, die Gränze zwischen der gebotenen und der verbotenen Selbsthülfe zu ziehen, insonderheit dem Schwerte seinen Ort anzuweisen, eins der schwierigsten Dinge für unseren Unverstand bleibt und nie mit Worten gelehrt werden kann: darum auch das andere Wort, welches auf die Lehre des Geistes in der Erfahrung verweiset.

Die Anfechtung in Gethsemane.

Matth. 26, 36—42. Marc. 14, 32—39. Luk. 22, 40—42. 46.

Im zwar starken, doch anthropologisch und christologisch (theanthropologisch) einigermaßen, so weit hier überhaupt das Begreifen gilt, zu begreifenden Kontraste mit Kap. 17. bei Johannes folgt nun der synoptische Bericht von Gethsemane. Vermittelndes Hinüberleiten der Stimmung zwischen solchen Gränzpunkten gottmenschlichen Empfindens (nehmlich so viel davon die Rede sein kann und soll) haben wir überdies genug schon, so zu sagen, durch den Gang in der Nacht, vom Saale des Testamentes zur Stätte des Verrathes: wer sich guten Willens von seiner Menschlichkeit aus in das Menschliche des Herrn dabei versetzt und versenkt, wird verstehen, was wir meinen. Daher auch die unterweges fallenden Reden ganz diesem Charakter des Uebergangs entsprechen: diese Nacht, in die es jetzt hinaus oder vielmehr hinein gehet, ist Grundanschauung voran, wie so eben die Verklärung es gewesen. Muß doch der Hirte geschlagen werden zur „Erfüllung der Schrift" — von deren dunklem Rathe namentlich in

*) Vgl. Stein's dahin zielende, jedoch nicht ganz klare Bemerkung, in seinem Kommentar zu Lukas bei dieser Stelle, S. 242.

Betreff des Verlorenen auch das hohepriesterliche Gebet in seinem dunkeln Hintergrunde weiß. Muß es doch, ehe die Herrlichkeit im Himmel kommen kann, auf Erden zu dem Ende kommen, daß der Heilige unter die Uebelthäter gerechnet wird — nicht bloß vor Menschen im Schein, sondern nach göttlichem Gerichte, dem eine Wahrheit entspricht. Fragt man durchaus beharrlich — und Fragen steht allerdings frei, den Klugen wie den Narren — warum doch Johannes von der geheimnißvollen, tiefen Anfechtung, welche der Gefangennehmung voranging, nichts berichtet habe, so gibt es der Antwort darauf so viel wenigstens, daß nur übler Wille sich nicht beruhiget, sichs nicht nehmen läßt, den unerfindbaren, als Dichtung ohne geschichtliche Wahrheit doch erst recht undenkbaren Bericht der Synoptiker anzuzweifeln. Will man Ausgleichung des sogenannten, anscheinenden Widerspruches zwischen ihnen und Johannes — nun so hat man bei Johannes nicht nur Kap. 12, 27. das oft genug hervorgehobene Anfangen und Vorklingen des Seelenkampfes, sondern auch Kap. 14, 30. und 16, 21. die sehr deutliche Verkündigung des Bevorstehenden, ja sogar Kap. 17, 19. mitten im hellen Verklärungsgebete das Bewußtsein des Herrn, wie er sich selbst heilige für die Seinen; wiederum bei den Synoptikern vorher des Vorblickes genug in die Herrlichkeit, wenn er vom vollendeten Freudenmahle spricht, das nach seinen Anfechtungen erlangte Reich bescheidet.

Genug, des tiefen Grundes für die geschichtliche Wahrheit des Seelenkampfes in Gethsemane bietet sich jedem wahrhaft an Christum Gläubigen so viel, daß man das Theidigen darüber getrost dem Unglauben überlassen darf. Nichts ist natürlicher schon zu erwarten für jedes Verständniß des bisherigen Lebens Jesu, als daß, wenn nun die Stunde des Leidens kommt, von der wahrlich auch Johannes weiß, dies Leiden zuvor, ehe der Anlauf von außen hereinbricht, innerlich anheben, der völlige Gehorsam des Geistes im Fleische durch eine Anfechtung ringend hervorbrechen wird. Wir unserntheils, thöricht zu reden, möchten wenigstens, wenn es psychologische und christologische Denkbarkeit von unseren Vorstellungen aus gilt, eher die Erhebung des Bewußtseins, welche das hohepriesterliche Gebet uns zeigt, bezweifeln, als die Depression desselben in Gethsemane. Wiewohl das eben thöricht geredet bleibt, indem vielmehr, was als Depression erscheint, nur dieselbe Vertiefung und Verinnerlichung ist, die zuvor als Erhebung erschien, bloß in die nach Gesetz der wahren Menschheit nothwendig wechselnden Momente aus einander gelegt. Wie Lange*) das treffende Wort gesagt hat: „Derselbe gewisse Geist, der dort das hohepriesterliche Gebet sprach, bringt hier das hohepriesterliche Opfer."

*) Schon im ersten Theile seines Lebens Jesu, S. 175.

Diesen eigentlichen Anfang des Opferns bezeichnet uns darum auch der nicht genug zu bedenkende apostolische Kommentar für Gethsemane Hebr. 5, 7. 8. — in welchen Worten, obwohl sie zugleich alle „Tage seines Fleisches" umfassen, doch der Bezug auf eine bekannte und anerkannte Thatsache, wie das stark schreiende Flehen und Zagen in Gethsemane, voran unverkennbar bleibt. Der Hohepriester wird versucht allenthalben, gleich wie wir, in der zur Gemeinschaft mit uns angenommenen Schwachheit des Fleisches; anders als in dieser Schwachheit konnte er ja nicht versöhnend leiden, weder gekreuziget werden (2 Kor. 13, 4.) noch den Gehorsam, welcher allein das innerlich gültige Wesen des Kreuzes- und Todesopfers bleibt, vollenden. Hierbei ist weder von Zorn des Vaters über den geliebten Sohn die Rede, noch von irgend einer Sündlichkeit des Heiligen. Durchaus nicht im Sinne der alten Dogmatik von Gotteszorn und stellvertretender Höllenqual für den, der in Gethsemane noch Abba sagt, wie am Kreuze wenigstens noch Eli, sondern: „der Schmerz des Heiligen über die Sünde tritt bei dem σωτήρ an die Stelle des richtenden Zornes" — wie Ebrard spricht. Eben so wenig ist das Zurückschrecken der menschlichen Natur vor dem Leidenskelche schon ein Ungehorsam, oder gar das eben den Glaubensgehorsam hinausführende Flehen selbst schon ein Unglaube, sondern, wie Luther einmal gesagt hat: „Christus hat seinen Vater geliebet aus allen Kräften; aber diese Schmerzen, weil sie über die Kräfte waren, zwangen die unschuldige schwache Natur, daß sie mußte erseufzen, erschreien, schrecken und fliehen: gleich als wenn du einen Balken über seine Kräfte beschwerst, so muß er wegen Schwachheit seiner Natur krachen und brechen, nicht seines Fehls halben."

So hätte selbst der willige Geist des Menschen Jesu das um seiner Schwachheit willen sich weigernde Fleisch nicht gezwungen und die krachende Seele in der Mitte wäre durch innern Tod vor dem leiblichen gebrochen, wenn nicht stärkender Zufluß der Gotteskraft für die menschliche Natur (wie er nach gleichem, auch hier also nicht gänzlich cessirendem Gnadenrecht jedem betenden Menschen offen steht) erbeten worden wäre. Das Gebet aber spricht am gewaltigsten: Stärke mich, Vater — indem es auf die dem Kind erlaubte Frage der Angst: Willst du es denn wirklich? unmittelbar folgen läßt die kindliche Ergebung in diesen Willen. Der Weg nach Golgatha geht über Gethsemane: für Christum selbst als Weg der freiwilligen Ergebung in das tiefste Seelenleiden des Mitgefühls unserer Sünde, unseres Todes darum — so lehrt Gethsemane uns Golgatha verstehen; für uns desgleichen als der Weg der Gemeinschaft mit seinem Kämpfen, [illegible] den Glauben an Ihn, welcher nun die von Ihm errungene Kraft

des Geistes auch in unser Fleisch herniederzieht — so ergeben auch wir uns in die unumgängliche Anfechtung, ohne welche das erlösende Gericht in menschlicher Natur nicht zum Siege hinausgeführt werden kann.

So viel voraus zur allgemeinen Richtung unserer Gedanken für das Verständniß des wundersamen, überschwänglichen Objektes der Exegese, das nun vor uns liegt. Sehen wir die drei Berichte näher an, so finden wir die genügendste Uebereinstimmung. Daß, was namentlich die hier von uns zu betrachtenden Worte des Herrn betrifft, eine gewisse Variation sich zeigt, ist bei solchen Worten, die zu Anfang Niemand in Klarheit vernommen hat, vollends nur natürlich; dennoch hat der erinnernde Geist den Evangelisten die Hauptsache mit ungetrübter Sicherheit zu verzeichnen gegeben, und das Abweichende der verschiedenen selbständigen Berichte wird ein neuer Beweis ihrer Wahrheit auch nach Menschenweise. Wie Matthäus und Marcus einander ergänzend völlig stimmen, werden wir im Einzelnen sehen; Lukas hat nach seiner eigenthümlichen Stellung (eben wieder wie beim Abendmahl und sonst) die Ungenauigkeit im Hergange des Einzelnen nach der Zeitfolge, die wir daher aus den Andern zu ergänzen haben. Er berichtet uns im allgemeinsten, weniger auf Zeit und Ordnung sehenden Abriß die Worte des Herrn, welche hier ergangen sind, bewahrt aber doch vollkommen richtig das Dreifache, worauf sie sich wesentlich reduciren: das aus der Bitte um Verschonung in die Ergebung übergehende Gebet — das zum gleichen Beten ermahnende Wort an die Jünger — das letzte „Stehet auf!" des Aufgestandenen. Zwar fehlt bei ihm das erste: „Bleibet hier!" — die Auswahl der drei näheren Zeugen — die unmittelbare Verkündigung der Seelenbetrübniß — das Dreimal des gleichen Gebetes — und was er V. 40. und 46. zweimal an den Anfang und das Ende stellt, hat wahrscheinlich seinen rechten Platz verloren. Dafür aber, auf daß wir nicht irre werden an seiner Evangelisten-Autorität, bringt grade dieser ferner stehende Lukas die bedeutsamsten Züge mit großer Zuversicht historischen Berichtes hinzu: die Entfernung bei einem Steinwurf weit — den stärkenden Engel und den blutigen Schweiß.

Auch gleich am Anfange hat er das wichtige Wort: Jesus ging nach seiner Gewohnheit an den Oelberg — siehe zurück Kap. 21, 37. und vgl. Joh. 18, 2. Wie diese Gewohnheit sonderlich der letzten Tage zunächst die Absicht hatte, sich, bis die Stunde käme, noch den Feinden in Jerusalem zu entziehen, so lag doch zugleich etwas Anderes darin, was man deßhalb nicht übersehe oder leugne. Der Herr wußte, mehr oder minder deutlich und speciell, doch gewiß irgendwie durch Ahnung des Geistes, daß hier die Stätte seines Leidensanfanges verordnet sei: darum hat er sich dieselbe zuvor schon durch manche Ver-

sammlung mit seinen Jüngern wie manches einsam nächtliche Gebet geweihet. Heute wenigstens weiß er in genauerem Sinn Alles, was ihm begegnen soll (Joh. 18, 4,) — darum geht er nicht etwa zu so später Zeit, bei schon angebrochener Nacht vollends nach Bethanien hinein, als der noch einmal „schlafen und ruhen" oder nur wie sonst wachen und beten wolle, sondern er lenkt wieder ein in den Garten des Meierhofes Gethsemane, unten am Oelberg. Nicht bloß, daß der Verräther den Ort weiß und ihn hier zur Auslieferung suchen wird, weiß er, sondern auch ein Vorgefühl des Leides, das vor dieser Auslieferung in der Sünder Hände über seine Seele vor Gott kommen soll, hat er jetzt wenigstens bestimmt, wie sein erstes Wort uns sagen wird. Johannes hebt für die Lokalität noch mit sinniger Andeutung den überschrittenen Kidron hervor: den dunkeln Bach im tiefen Thal, über welchen David in seiner tiefen Erniedrigung um eigner Sünde willen ging — wo schon vor Alters Gräuel der Sünde hingeworfen wurden (1 Kön. 15, 13. 2 Kön. 23, 4. 6. 12.), wie nach jüdischem Bericht späterhin dieser Kidron das Opferblut und den Unrath des Tempels abführte. Weiter von Gethsemane bis an Siloah streckt sich das Thal Josaphat, die Stätte der Gräber und des Gerichts. Hier also, von solchen Erinnerungen und Beziehungen des Vorbildes umgeben, steigt der Herr hinab in den Staub der Angst, wie seine „Verklärung" einst auf einem Berge geschehen war. Des Matthäus emphatisches *Τότε ἔρχεται* (vergl. Kap. 3, 13. *τότε παραγίνεται*) will auch der Stätte wie des an ihr Geschehenden Bedeutung hervorheben; deutlicher noch drückt sich Lukas aus, wiewohl er zuerst nur unbestimmt vom Oelberge sprach, und sagt sehr bezeichnend, eine Tradition über Gethsemane voraussetzend: *Γενόμενος δὲ ἐπὶ τοῦ τόπου* — als er nun an der Stätte (wo das Wunderbare geschehen sollte und bekanntlich geschehen ist) angekommen war, auf dem Platze stand für den geheimnißvollen Kampf. Wohlan denn, lasset uns eintreten in's Heiligthum! „Es folgten ihm aber auch seine Jünger." Wohl sind nicht Alle geschickt, Christo bis hieher nachzufolgen in andächtiger Lesung, in eindringendem Verständniß, noch weniger in der Gemeinschaft des Weges: möge Gottes Geist mich und meine Leser tüchtig machen und zum Verständniß wie zur Gemeinschaft leiten.

Das erste Wort bei der Ankunft am Platze geben uns Matthäus und Marcus fast gleich, nur Marcus abgekürzt im Hauptsinn, Matthäus ganz genau, auch mit dem *ἀπελθών* und *ἐκεῖ*. Der Herr fühlt das Kommen und Nahen der Angst, so viel spricht sich deutlich aus; dennoch verstehet sehr falsch und ungebührlich die Berlenburger

Bibel dies Aufsuchen eines von den Jüngern abgesonderten Platzes als allzumenschlich anhebende Bewegung: „Leute, die in der Angst sind, gehen da und dort hin, ordnen das und das an, u. s. w.“ O nein, bis hieher ist bei allem beginnenden Vorgefühl der Anfechtung, als er ἐπὶ τοῦ τόπου angekommen, doch nur die klarste Besonnenheit zu merken, wie dies erste Wort und sofort namentlich die Auswahl der drei Zeugen vor dem ἤρξατο λυπεῖσθαι bezeugt. Καθίσατε schließt zwar sehr natürlich das Niedersitzen ein, wo ein Bleiben wie hier geboten wird, meint jedoch nicht eigentlich dies Sitzen als solches, sondern entspricht dem μείνατε Matth. V. 38. Kommt doch gradehin als Uebersetzung des hebr. ישב zuweilen bei den LXX. καθίζειν so vor, desgleichen im N. T. Luk. 24, 49. Apostg. 18, 11. Wenn Lukas (wovon hernach) bereits hier den Herrn ein Προσεύχεσθε sagen läßt, so sollen wir daraus wenigstens verstehen, daß er die Jünger nicht angewiesen hat, bloß ruhig sich zu setzen, während ihn die Unruhe und Angst ergreifen soll! Sehr falsch, die ganze Scene von vorn herein verschiebend, meinte Dräseke (Pred. über die letzten Schicksale, II. 118.), der Herr sei zuerst in einem Haus angekommen (da wir doch χωρίον, τόπος, κῆπος lesen), und sagte daher: „Hier, in der Wohnung treu ergebener Freunde, räth Jesus den Jüngern auszuruhen. Er selbst — muß wieder in's Freie“ — und wie es dann weiter falsch lautet von „des Gartens stillen Höhen“ anstatt der Tiefe. Bleibet hier — ich will und muß besonders gehen: das allein ist der Sinn; αὐτοῦ bei Matth. für ὧδε, αὐτόθε nach bekanntem Sprachgebrauche (wie οὗ für wo), vgl. Apostg. 18, 19. 21, 4. Bleibet — setzet euch, wenn ihr müde seid — harret meiner indeß — „das ist jetzt das Beste, was ihr thun könnt, Ich muß doch allein dran!“ Daß es für Ihn etwas gar Ernstes und darum auch für sie kein bloßes Ruhen gilt, gibt er genug zu verstehen: bis daß (oder während) ich bete — Matth. genau: bei Seite gehend dort bete! Das ist nehmlich jetzt, um der Absonderung in Einsamkeit willen, ein ganz anderes Beten als beim Antritt des Ganges vor ihren Ohren. Als εἰδὼς πάντα τὰ ἐρχόμενα ἐπ' αὐτόν hatte der Herr wenigstens jedesmal, wenn Etwas über ihn kam und nahete, specielles Vorgefühl davon; eigentlich überrascht und gänzlich überfallen werden konnte er von nichts, darum weiß er auch jetzt das Nahen des Kampfes und ordnet dafür Alles, wie sich's ziemt, noch auf's besonnenste. Was er kommen fühlt, *nennt* er aber mit Recht ganz allgemein ein Beten: das ist der mildeste Ausdruck dafür, um die übrigen acht Jünger, die er diesmal dem Geheimnisse noch fern lassen will, nicht gleich zu erschrecken. Wir erinnern uns unwillkührlich dabei des ähnlichen Wortes, an das wohl auch der Herr gedacht hat, in der Geschichte des Isaaksopfers. Wie dort

1 Mos. 22, 5. Abrahams Glaube das Opfern, schon in das Wiederkommen vorausblickend, ein *Anbeten* hieß, nicht anders redet hier der Herr von dem schweren Seelenkampfe zum beginnenden Opfer, worin *Ihn* der Vater nicht bindet, sondern er sich selbst auf den Altar legt, Abrahams Glauben und Isaaks Geduld in sich vereinigend.

Bleibet hier! war zuerst Allen gesagt, aber beim ἀπελθεῖν ἐκεῖ, tiefer in des Gartens Gebüsch und Grotten hinein heißt er nun doch Dreie mitgehn, die ἐκλεκτῶν ἐκλεκτοτέρους, welche der Verklärung Zeugen gewesen und auch sonst hervorgehoben wurden: den Petrus, welcher nichts vom *Fall in der Anfechtung* wissen will, die (zur Erinnerung daran hier so genannten) Zebedäiden, welchen er die Gemeinschaft des *Kelches* anstatt der Ehrenplätze verkündigt hatte. Was mochten sie wohl erwarten? Schwerlich zwar wieder hohe Offenbarungen und Herrlichkeit, denn dahin wies weder der ganze Abendmahls-Abend noch das ἕως προσεύξωμαι jetzt; aber gewiß eher etwas mit Joh. 17. Aehnliches, als was sie zu hören und sehen bekamen. Theils mußte der hochheilige Vorgang *Zeugen* haben für die Zukunft der Gemeinde, theils will der Herr in seiner Noth nicht ganz allein bleiben. Beides begründet das Mitnehmen dieser Drei, ja das Zweite sollen wir *vornehmlich* in's Auge fassen, wie der Herr hernach deutlich spricht: Wachet *mit mir* — könnet ihr nicht mit mir wachen? Die Andern ließ er gleich zurück in ihrer Schwachheit, aber von diesen Dreien erwartet er etwas, vielmehr genauer, sollte er etwas erwarten können, und *dies* ihnen zum beschämenden Bewußtsein zu bringen, muß ihre Ohnmacht, in der sie seine Erwartung täuschen, offenbar werden. Man hüte sich hier, wo scheinbar Entgegengesetztes dennoch auf allerlei Weise sich in einander schlingt und mit einander bestehet, Eins von Beidem ausschließlich zu betonen: die Absicht des Herrn, sich zu Trost und Halt an diese seine nächsten Jünger gleichsam anzulehnen — oder sein Vorauswissen, daß er auch an ihnen bloß Tröster suchen und keine finden wird. (Ps. 69, 21.) Jedoch ist der letztere Gedanke nicht einmal *ganz* wahr, und die oft hieher gezogene Psalmstelle weissagt nur von den Widersachern; daß die lieben drei Jünger, die Nächsten unter den vom Vater ihm Gegebenen, bei aller ihrer Schwachheit wirklich schon durch ihre Nähe und Gegenwart ihm eine Stärkung *waren*, deren er bedurfte, glauben wir deutlich zu sehen. Daß er sich zu ihnen äußern, zwischen den Gebetsansätzen sie wechselnd ansprechen, ja grade durch ihre Unfähigkeit sich zur Hingabe für die Menschheit ermuntern kann, ist wohl zu beachten, darin also vornehmlich der Anlaß zu finden für seine besonnene Weisheit bei diesem παραλαμβάνειν.*) Wiewohl er

*) Man sehe die sehr originelle Gethsemane-Predigt von Dräseke (Einige in der Domkirche zu Magdeburg gehaltene Pred. vom Jahr 1839.) über das Ver-

sein „Beten" jetzt allein hinausführen muß vor dem Vater, so gehört es doch zur Erniedrigung desselben in unsrer Gleichheit, daß er, wo nicht Mitbeter, doch wenigstens Mitwachende wie zum Beistande sucht und mitnimmt.

Vor den Augen dieser Mitgenommenen, schon entfernt von den Andern, fing er nun an zu trauern und zu zagen! Dies ἤρξατο hat hier gewaltigen Nachdruck: so wie noch nie vorher, wie man bisher nichts Gleiches an ihm gesehen! Zugleich liegt wirklich noch ein besonderer Wink darin auf seine beherrschende Selbstthätigkeit auch bei dem über ihn kommenden Leiden. Zwar nicht völlig so, wie der theure Rambach nach alter Weise mit den Worten spielend es fassen will: „Da in den Worten, er fing an, betrübt zu werden, ein Activum und Passivum zusammen kommt, so wird uns der Heiland vorgestellet als eine Person, die unter den Leiden etwas thut, und unter dem Thun etwas leidet; welches sich durch alle Stücke der Passion erstrecket." Aber die Sache hat ihre Richtigkeit und liegt hier insofern im ἤρξατο, als damit gesagt wird: nicht eher fing er an, sich der andringenden Angst hinzugeben, als bis Ort, Zeit, Umgebung, Zeugen, Alles dafür geordnet war.

Die Ausdrücke, welche nun seine Empfindung bezeichnen, sind sogleich für den Anfang sehr stark, immer noch etwas Plötzliches und Gewaltsames anzeigend. Nach dem Deutschen (wie man daher, nur darauf sehend gesagt hat) scheint Marcus mit „Zittern und Zagen" Leib und Seele zu meinen, Matthäus nur die Seele; doch nach dem Grundtext reden Beide nur von der Seele, wiewohl sich deren Empfindung natürlich auch leiblich sichtbar darstellte — denn woher sonst wüßte man es? *Λυπεῖσθαι* ist das Allgemeinste voran, dem eignen Worte des Herrn (*Περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχή μου*) entsprechend; aber wie der Herr es verstärkt hat, muß auch Matthäus eine Verstärkung beifügen. Marcus in seiner schildernden, stark malenden Weise setzt gleich zuerst *ἐκθαμβεῖσθαι* (s. bei ihm Kap. 9, 15. 16, 5. 6.) — welches ein Erschrecken wie vor Unerwartetem anzeigen soll, ein sichtbar gewordenes Zusammenfahren, Erschaudern oder Erzittern — weniger jedoch Entsetzen oder Grauen im gewöhnlichen Sinne. Der andre, Beiden

---

halten bei Seelenleiden. Ganz richtig ist daher auch die Folgerung und Anwendung für uns bei Rambach (dessen inhaltsreiche Betrachtungen über das ganze Leiden Christi wir von jetzt an fleißig benutzen werden): „Er hat das Mittel der gemeinschaftlichen Handreichung im Leiden an seiner allerheiligsten Person heiligen und einweihen wollen. Es handeln demnach solche Gemüther gar nicht wohl, die in schweren Anfechtungen die Einsamkeit allzu eigensinnig lieben, die nur immer allein kämpfen wollen und anderer Kinder Gottes Zuspruch, Trost und Gebet verachten."

gemeinschaftliche Ausdruck führt eigentlich erst tiefer in die Sache, will aber wohl verstanden sein. Ἀδημονεῖν (Phil. 2, 26.) heißt nicht etwa: „sich verlassen fühlen," wie auch Lange meint,*) sondern das Wort kommt durch ἀδήμων von ἀδέω her: satt, überdrüssig, verdrüßlich sein — zunächst ausgehend von taedet me. Dann zeigt es überhaupt eine tiefe Angst und Seelennoth an; daher Suidas durch λίαν λυποῦμαι, ἀπορῶ erklärt, Hesychius durch ἀγωνιῶ, Eustathius vollständig: ἀδήμων ὁ ἐξ ἄδου ὅ ἐστι κόρου τινὸς ἢ λύπης ἀναπεπτωκώς. ἀδημονεῖν τὸ ἀλύειν καὶ ἀμηχανεῖν. Aquila hat es für נָשַׁם (Niph. von שׁמם) Hiob 18, 20. Symmachus für רשׁע Pred. 7, 17. עטף Ps. 61, 3. חפז Ps. 116, 11. Also dies Letztere s. v. a. sich nicht zu helfen wissen, ganz richtig: zagen. Das Erste aber, sowohl in geringerem Grade λυπεῖσθαι als dann deutlicher ἐκθαμβεῖσθαι bezeichnet wirklich den positiven Grund dieser negativen Verlassenheit vom Muthe,**) mit Bengel zu reden: incursum objecti horribilis — hiefür Lange ganz wahr: „Empfindungen einer positiv widerwärtigen Einwirkung, die die Seele in ihren Lebensschwingungen hemmt und drückt, wie wenn sie ihr den geistigen Athem rauben wollte. Die erste Wirkung derselben ist Schmerz; die letzte Angst, ungeheure, aufgeregte Gegenwirkung der Seele." Dies Zweite, doch in der Negativität zugleich Gegenwirkende der Angst ist eben das ἀδημονεῖν. Uebrigens werden wir sogleich in der Entwickelung des eigenen Wortes Jesu betrachten, was für ein objectum horribile denn so auf ihn hereinbrach.

Zu ihnen, d. h. den Dreien sprach er: Sehr betrübt ist meine Seele bis an den Tod. Wie er früher schon ähnliche Bewegungen seiner Seele zuweilen, wo es am Platze war, den Menschen um ihn her zu erkennen gab, so muß er jetzt zeugen, wie ihm zu Muthe sei. Still und verborgen hat er gewiß oftmals gelitten, gekämpft, gerungen, und wer sich auch nur sein bisheriges inneres Gebetsleben so klar und ruhig im Ganzen vorstellen wollte, wie sein äußeres Wort- und Thatleben erscheint, würde mit solchem Irrthum der wahren Menschheit des Gottmenschen nicht genug Rechnung tragen. Was er von unserem Anhalten im Gebet lehret, kommt ja gewiß aus der eigensten Erfahrung. So ist der Herr auch jedem Schmerz der Sünde und des Todes von Anfang zugänglich gewesen: was Marc. 3, 5. von Betrübniß über verstockte Herzen und Joh. 11, 33. 35. von Grimm und

*) Nach Buttmann's falscher Etymologie von δῆμος und α privativum: „zunächst das Gefühl, von seinem Volke und Vaterlande fern zu sein, überhaupt aber das Gefühl der Verlassenheit, des Unmuthes" — also „die Empfindung einer negativen Widerwärtigkeit."

**) Mein Herz hat mich verlassen, Ps. 40, 13.

Trauer über des Todes Bann zu lesen steht, das sind nur vereinzelte Beispiele, die uns in den bleibenden Hintergrund seiner Seele, woraus dergleichen manchmal sonderlich stark hervorbricht, weisen wollen. Dennoch ist das Alles nur Vorbereitung im geringen Maaße für die Fülle und Stärke des Leides, von welcher sein Wort jetzt Kunde gibt. Welch ein allereinfachstes und doch in seinem Munde so gar tiefes, zum Zeugniß des Ueberschwänglichen hinreichendes Wort, diese Erklärung über sein Entsetzen und Zagen! Tausendmal vor und nach ihm haben wohl Menschen dies Wort geredet, wohl im Uebermaaß der sündlichen Trauer oder in der Unwahrheit des Redens davon sich noch stärker, klagender, bis zu Murren oder Verzweifeln ausgedrückt, in Seinem Munde aber ist das schlichte Wort das stärkste und eröffnet uns eine unergründliche Tiefe.

Zwar sprüchwörtlich lautet es, aber auch bei ihm es nur zu nehmen im Sinne des gemeinen Sprüchwortes, wäre gewiß Thorheit. Wohl finden sich natürlich die Klänge solcher Klage vielfach in der Schrift, namentlich im typisch-prophetischen Leidensbilde des Messias; doch diesmal im unmittelbarsten, einfältigsten Ausdrucke des Innern zugleich eine bewußte Beziehung auf irgend ein einzelnes Schriftwort anzunehmen, scheint uns weder nöthig noch schicklich.*) Dagegen allein ziemlich, Beides hier im vollsten, tiefsten Ernste der Wahrheit zu verstehen: die Betrübniß der Seele und das bis an den Tod.

Nur Joh. 12, 27. und hier sagt auch Christus von sich selbst: meine Seele. Damit bekennt er sich als wahrhaftige Menschenperson in unserer Gleichheit, wie er denn hier dazu bald reden wird von seinem Geist und von seinem Fleisch, nach der Trichotomie menschlicher Natur in der Schrift. Mit Recht sprechen wir daher für Gethsemane von Seelenkampf und Seelenleiden. Allerdings ist gewissermaßen jedes Leiden ein Seelenleiden, insofern auch Körperschmerz die Seele berührt und eigentlich nur in ihr empfunden wird, so wie dagegen der geistigste Schmerz doch in das zugleich leibliche Gefühl der zwischen Geist und Leib vermittelnden, das persönliche Bewußtsein konstituirenden Seele geht: dennoch unterscheiden wir nach vorwiegendem Sitz und Ursprung das Seelenleiden im besonderen Sinne gleich richtig vom Körper-

*) Also weder aus Ps. 18, 6. 116, 3. redet der Herr, wie Grotius will, noch aus Ps. 42, 6. 7. (LXX. *ἱνατί περίλυπος εἶ ἡ ψυχή μου*) wie Olshausen und Hengstenberg annehmen, noch dazu aus Ps. 40, 13. wie v. Gerlach sagt. Am wenigsten kann ich mich befreunden mit Hengstenberg's Erklärung: der Herr nehme die Worte aus einem an Trost so reichen Psalm (nehmlich Ps. 42. 43.) — um anzudeuten, daß auch bei ihm im Hintergrunde der Trost sei. Wahrlich, Gethsemane ließ ihm nicht Raum und Ruhe zu solchem Bedenken und Wählen!

schmerz wie von der Betrübniß im Geist, und daß diese Unterscheidung hier gilt, wird uns alles Folgende lehren. Wenn es Joh. 12, 27. bloß einfach lautete: ἡ ψυχή μου τετάρακται (was vielleicht eher aus Ps. 42, 7. LXX. genommen) — so steht hier die Verstärkung περίλυπός ἐστι. Dies (im N. T. noch Marc. 6, 26. von Herodes, Luk. 18, 23. 24. vom reichen Jüngling vorkommende) Wort gewöhnlichen Sprachgebrauches ist nicht grade streng wiederzugeben: mit Traurigkeit umringt, umgeben (wie Ps. 18, 6. יְסָבְבוּנִי περιεκύκλωσάν με) — sondern obwohl die Bedeutung dieses häufigen περί intensivum ausgeht von dem „um und um"*) oder ganz und gar, so wird das doch nicht weiter festgehalten, wie die Profanlitteratur und die LXX. für הִשְׁתּוֹחֵחַ in Ps. 42. zeigt. Aber dem starken Ausdruck für ein σφόδρα λυπεῖσθαι fügt sich sogleich der noch stärkere bei: ἕως θανάτου. Das ist nun erstlich gewiß nicht jenes עַד־מָוֶת menschlichen Aergers oder Verzweifelns: daß ich lieber gleich sterben möchte — wie man sehr ungeschickt verglichen hat Jona 4, 9. σφόδρα λελύπημαι ἐγὼ ἕως θανάτου, s. dort die Erklärung V. 3. 8. Solcher Sinn wäre des Herrn unwürdig, wie sich von selbst versteht; näher aber trifft schon die Analogie gewöhnlichen Sprachgebrauches in Richt. 16, 16. וַתִּקְצַר נַפְשׁוֹ לָמוּת ὠλιγοψύχησεν ἕως τοῦ ἀποθανεῖν — oder Sirach 37, 2. (wo die deutsche Uebersetzung nicht recht zutrifft): λύπη ἕως θανάτου, ein tödtlicher, todesbitterer Gram, eine Trauer wie in Todesangst.**) Nur daß diese Todesbitterkeit bei Jesu noch ganz besondern Sinn haben muß, und seine ἀγωνία (Luk. 22, 44.) nicht wie bei einem Sünder verstanden werden darf.

Zunächst hat Luther jenes ἀγωνία dort ganz richtig supplirend übersetzt, daß er mit dem Tode rang — denn auch Hebr. 5, 7. redet von einem σώζειν ἐκ θανάτου. Wie ist das aber zu verstehen? Man hat's bekanntlich genommen vom schmerzlichen Vorgefühl des Todes, vom Schauder der Natur vor dem Sterben, und gewiß liegt darin etwas Wahres, ja das Erste, wovon wir ausgehn müssen, wenn der Herr sagt: mir ist wie Sterben zu Muthe, mir ist Angst, wie wenn ich (jetzt schon) sterben müßte — was jedenfalls der nächste Sinn dieses ἕως bleibt. Wenn Sterben jedem Leben ein Schmerz und Schauder ist nach dem Rechte und Grunde der Kreatur, wieviel mehr dem reinen, starken, unvergleichlich zart empfindenden Leben Jesu, dem grade der

*) Wie hier in der Zürcher Uebersetzung: ist bekümmert um und um.

**) Auch der treffliche Pfenninger einst (in seinen Passionspredigten, Frankf. u. Leipz. 1791.) umschrieb zunächst nur so: Mir ist sterbensbange, meine Seele möchte vergehen im Kummer! Dennoch weiß er nachher tiefsinniger von Grund und Inhalt solcher Sterbensbangigkeit zu reden.

Tod als das Fremde, als der völlige Widerspruch entgegentrat!*) Dazu bei ihm, woran wir wohl denken mögen, die Schmach des nahenden Todes, als unter die Uebelthäter gezählt, so wie der Schmerz, daß er durch Sünder-Hände (s. hernach V. 45. bei Matth.) in des Todes Hand gegeben wird. Solches Alles mußte ihn wohl, nun es herbei rückt, rein und stark menschlich bewegen, ungeachtet er es bisher schon vielmal, zuletzt völlig im Geiste vor sich geschaut und mit Ergebung überwunden hat. Denn, wie Lange sagt: „es ist ein großer Unterschied zwischen der Vollendung des Sieges über die Noth im Geiste, und der Vollendung desselben Sieges im seelischen Lebensgefühl." Bei den sittlich Tapfersten und religiös Glaubensmuthigsten findet sich solche zu überwindende Noth vielmals erst recht ein, wenn es nun die nahe Wirklichkeit gilt. Auch ist solches Empfinden keineswegs unrühmlich als Mangel an Kraft und Muth, vielmehr nur klareres Bewußtsein des Gegenstandes und Vorganges der Ueberwindung, wie der Spötter Voltaire richtig einmal gesagt hat: C'est la vraie grandeur de l'âme, courir à la mort, en la rébutant. Oder besser Beck:**) „Das ist eben göttliche Heldenkraft, die ganze Last und Gefahr fühlen und sehen, und doch nicht sie abschütteln, nicht ihr aus dem Wege gehen, wenn es einmal gilt." Dennoch ist das Alles, der ganze Schmerz im Vorgefühl des der Natur an sich bittern, durch Schmach und Unrechtleiden dem Heiligen und Liebenden dreifach bittern Todes noch lange nicht genug für die Empfindung der Seele Jesu. Das Alles konnte ihm eigentlich nur Schmerz erregen, nur ein λυπεῖσθαι, nicht aber das ἐκθαμβεῖσθαι und ἀδημονεῖν, das konnte und durfte ihn wahrlich nicht, wie sein Gebet uns zur ferneren Erklärung seines Wortes aufdeckt, bis an die Gränze treiben, wo er zurückschaudernd vor dem Kelche bittet, desselben überhoben zu sein. Gestehen wir ihm den allgemein menschlichen Schmerz des Todes zu, so müssen wir doch anderseits von seiner vorbildlichen Menschentugend schon, wieviel mehr von seinem selbst göttlichen φρονεῖν τὰ τοῦ θεοῦ verlangen, daß er — mit nicht weniger Muth und Kraft dem Tod in's Angesicht sehe, als wirklich so mancher sündige Mensch gethan. Hier zeigt sich aber eine Angst, ein Zagen, ein Grauen ganz eigenthümlicher Art (εὐλάβεια Hebr. 5, 7.), wofür durchaus tieferer Grund zu suchen ist. Wiederum von Furcht im Sinne des Unglaubens oder des Gefühls eigener Schuld kann nicht die Rede sein bei dem Heiligen, daher auch der Apostel sich wohl hütet, von φόβος θανάτου wie bei uns (Hebr. 2, 15.) zu

*) Das gewiß, aber eben so gewiß nicht mit einem „Schmerz über alle seine untergegangenen Hoffnungen" — wie Hase von seinem allzumenschlichen, Plan=ändernden Christus meint.

**) In der Gethsemane=Predigt, christl. Reden I. Band, S. 381.

sprechen; aber das Zagen und Grauen bleibt, und was ist nun dessen eigentlicher Grund? Gewiß nichts Anderes, als die Sünde, die den Tod verschuldet hat, das Gericht über die Sünde der Menschen im Menschentode! Wenn das auf Golgatha des versöhnenden Todes Bedeutung ist, so muß es auch in Gethsemane schon bei dem inneren Anfange dieses Sterbens gelten, und kann allein der Stachel sein in diesem „absoluten seelischen Schmerz" durch Erfahrung der Sünde, wie Ebrard recht verstanden ganz wohl davon redet. Der Herr spricht ja nicht: Meine Seele ist betrübt wegen meines Todes, über mein Sterben, in Scheu vor demselben — sondern mit dem ἕως bekennt er sich schon versetzt in den θάνατος. Was aber dies Wort für Ihn einschließt und anzeigt, sollten wir doch wohl wissen aus der ganzen Schrift.

Gegen starre, juristische Satisfaktions-Dogmatik und Zorn-Theologie sagen wir wohl, recht verstanden, gern mit Kleuker: „Hinweg mit dem Gedanken, daß Gethsemane die Hölle des Sohnes Gottes gewesen — grausende Vorstellung! Nach solchem Maaß mißt Gott nicht."*) Aber darum wollen wir nicht bloß fortfahren: „Empfindung war's, daß seines Leibes Glieder, die er in seinem Leben so rein und unbefleckt bewahrt hatte, vom Geschlecht der Ehebrecher geschändet werden sollten." Der Protest gegen die falsche Satisfaktions-Theorie, welche Zorn und höllische Verdammniß über den Heiligen und Geliebten kraft einer unmöglichen Person-Vertauschung schüttet, soll uns nicht etwa wegnehmen die unerschütterliche Wahrheit, daß in einem andern, sogar viel realeren, vielmehr allein wirklichen wie möglichen Sinn die Sünde der Welt auf dem Lamme Gottes lag. Das gilt für Gethsemane als den Anfang der großen Leidens-Stunde, für das Seelen-Leiden in Gethsemane als die ersten, eben darum schon den ganzen, vollen Geschmack bringenden Tropfen des Kelches. Der Herr hat den Tod gefühlt, geschmeckt als der Sünde Sold, was zuletzt allein des Todes Bitterkeit bleibt: nicht als der seinigen, dennoch desto tiefer und schwerer nur als der Sünde der ganzen Welt. So ist er ihm bitterer gewesen, als irgend einem Gläubigen; denn wie schon das reine, gesunde Leibesleben (wie es in Christo, weil kein Seelenverderben da war, angenommen werden muß) den leiblichen Tod unvergleichlich vollständiger fühlt, als unser stets irgendwie durch Krankheit gebrochener Organismus — so gilt dasselbe für die heilige, sündlose Seele beim Erfahren des Gerichts über die Sünde. Möchte auch zu scharf und streng ausgedrückt sein, was Ebrard sagt: „in das höchste innere Leiden, das wir kennen, in die Gewissensqual, die auch ein Schmerz über die Sünde ist, mischt sich stets wenigstens ein Minimum

*) Menschlicher Versuch über den Sohn Gottes, S. 304.

von Freude an der Sünde"*) — so ist doch desto wahrer, treffender Lange's Wort: „Wie sich der Tod eines sorglosen Kindes im Hause verhält zu dem Tode eines Mannes, und zwar des Hausvaters, so verhält sich der Tod der Christen zu dem Tode Christi." Denn das Kind ist sorglos entweder aus Unwissenheit oder hier in der Anwendung auf den gläubigen Christen, weil es im Schooße der Vater= und Mutterliebe sich wohl versorgt weiß und nun mit Recht sich gar nicht ängstet; Christus aber als der Hausvater, der für die ganze Menschheit, die er im Schooße trug zur Wiedergeburt, eintreten mußte, hat erst durch seinen Kampf unsere Siegesfreudigkeit erstritten. Dabei hat er zwar keinesweges Dasselbe gefühlt oder fühlen können, was die Pein des aus eigener Schuld Verdammten ist; aber schärfer sogar als irgend ein Verdammter in der Hölle hat Er in seiner Reinigkeit das Recht und Gericht Gottes empfunden. Sein Grauen vor dem Tode war ein reines, absolutes Grauen vor der Sünde, dies endlich wiederum zugleich nichts Anderes als die reinste, tiefste Ehrfurcht vor Gott, dem gerechten Richter und Vater; daher eben Hebr. 5, 7. das religiöse *εὐλάβεια*, dasselbe welches hernach Kap. 12, 28. steht.**) So und nicht anders, aber so wahrhaftig tritt er für uns Uebelthäter in's Mittel, auf den Plan des Gerichtes, indem er nach freiwilliger Liebe sich vor dem Vater durch den Schmachtod unter sie zählen läßt. Das wird ihm schwer, ja wirklich überlastend schwer, daß er erschrickt und zurückschrecken muß nach der Schwachheit des Fleisches. In dieser geheimnißvollen Gemeinschaft mit uns, Vertretung für uns bleibt etwas Gerichtliches; daher Jes. 53, 8. Angst und Gericht beisammen, wo ungeachtet der Errettung von Gott (לֻקָּח) dennoch derselbe Gott nach V. 10. solches עֹצֶר הַמִּשְׁפָּט über ihn verhängt hat, grade wie nach Hebr. 2, 9. Christus *χάριτι θεοῦ* für Alle den Tod schmeckte. Das Recht in der Gnade verlangt, weil es nicht anders möglich ist, die Menschheit zu erlösen, daß der Mittler in dieses Gericht eingehe; die Gnade bei und vor dem Rechte, die hier ergehet, erhört das Flehen des gedemüthigten Sohnes und stärket ihn zur Erduldung.

Bis an den Tod war er betrübt, d. h. auch: nicht nur ein gewöhnlicher Mensch wäre vergangen, gestorben in solcher Angst, sogar er

---

*) Was er dann in der Schrift vom Abendmahl wiederholt, sogar noch verstärkt: „ja wohl ein Maximum!"

**) Luther's Uebersetzung: darum daß er Gott in Ehren hatte — ist absolut falsch nur im Darum, sonst aber bloß relativ unrichtig, insofern sie den wirklichen Mitbegriff unverständlich zum ersten Sinne hervorkehrt. Die Stelle bleibt unübersetzbar, insofern sie aussagt, daß Christus grade im Zagen und Grauen vor Tod und Sünde — dem gerechten Gott die tiefste, bis zum *ὁμοίωμα* unserer Furcht gesteigerte Ehrfurcht opferte.

selbst nach seiner Menschheit hätte von innen heraus vor der Zeit sterbend erliegen müssen ohne Stärkung von Oben. Das ist die tiefe Bedeutung, die Nothwendigkeit des erscheinenden Engels bei Lukas: in welcher empfangenen Gnade theils der Herr erniedrigt, wie wir schon sagten, participirt an dem allgemeinen Anspruch, welchen jeder flehende Mensch auf Gottes Hülfe hat, theils aber auch das Höchste und Entscheidendste aller Hülfe Gottes für uns Alle in seiner Person dahinnimmt. Dieneten ihm dort in der Wüste die Engel erst nach dem ersten, leichteren Siege, so muß hier der Himmelsbote schon mitten im Kampf erscheinen — und wozu? Damit er ἐκτενέστερον zu kämpfen und flehen in den Stand gesetzt werde! Wie und wodurch hat ihn der Engel gestärkt? Etwa durch Vorhalten des Kleinods, oder schon durch „eine Botschaft und Versicherung des Vaters von der Nothwendigkeit und Wohlgefälligkeit seines Leidens,“ weil ihm das jetzt verdunkelt war? Kann sein oder nicht; aber die Hauptsache, welche Lukas mit ἐνισχύων αὐτόν (vgl. Apostg. 9, 19.) anzeigen will, war ein wunderbarer Zufluß körperlich-seelischer Kraft, ganz genau ein Hervorrufen dieser Kraft aus seinem verhüllten, gedrückten Geistesgrunde durch die himmlische Erscheinung. Denn schon dieses Erscheinen in diesem Moment ohne Wort oder Botschaft mußte so wirken. „Eine Dienstleistung, wie jene nach der Versuchung — sie diente, den sinkenden Kräften des Körpers aufzuhelfen. Auch die nachherigen Dienstleistungen der Engel bezogen sich meist auf den Zustand seines Körpers.“ So Heß ganz treffend, und nochmals an anderem Ort: „Diese Stärkung bezog sich auf das Physische dieses Todeskampfes — es war eine Krafterhöhung.“ Wir vermögen es uns durchaus nicht zu denken, wie z. B. Pfenninger von „Worten des Trostes und der Stärkung“ spricht, welche Jesu lechzende Seele begierig horchend aus des Engels Mund aufgefaßt hätte!

Bevor diese himmlische Stärkung (zwischen dem ersten und zweiten Gebete) kam, fühlte der Herr seine Schwachheit und Hülfsbedürftigkeit schon zu Anfang so sehr, daß er nicht nur Trost suchet in der Verkündigung seiner Trauer, im Ausschütten seines Herzens an die drei Jünger, sondern dazu — wie ein schwacher, Hülfe bittender Bruder! — sich an die mitfühlende Nähe dieser ihm lieben, ihn liebenden Menschen anlehnen und halten will. Das liegt in dem Beisatze: Bleibet hier und wachet mit mir! Das wiederholte μείνατε ὧδε setzt sich dem καθίσατε ὧδε vorhin entgegen: ihr aber bleibet hier in meiner Nähe, verlaßt mich ja nicht! Eure Gegenwart ist mir ein Stab in der Angst! Weil er aber in der eignen Seele fühlt, welch eine Macht der Finsterniß, verdunkelnd und niederdrückend, jetzt an dieser Stätte hereinbricht, folglich um seinetwillen auch die Seinen ergreifen wird, so fügt er gleich die Ermahnung zum Wachbleiben hinzu. Dieses

γρηγορεῖτε knüpft sich wohl zunächst an die leibliche Bedeutung, denn die Jünger schliefen sogar leiblich ein; aber des Leibes Wachen oder Schlafen ist ja nur der thatsächliche Ausdruck, folglich das Bild für der Seele Munterkeit oder Erschlaffung. Das hier zuerst verlangte Wachen schließt schon das Beten mit in sich, welches er hernach dazu setzt, doch steht es mit Recht zuerst allein als Grundwort der ganzen Ermahnung an die jetzigen und künftigen Jünger, welche aus diesem Kampfe des Meisters redet.

Wachet mit mir — so lesen wir vollständig bei Matthäus. Hatten sie doch Alle, wie Petrus, mit ihm zu sterben versprochen! Wie hier die Drei ausgehoben sind im Vorbilde, so gibt es noch immer sonderliche Stunden der Anfechtung des Herrn in seiner Kirche, wo Auserwählte vor Andern berufen werden, mit Ihm zu wachen. Das hebt aber nicht auf den allgemeinen Sinn, der uns Allen gilt, und zwar so, daß Seine demüthige Bitte: mit mir — sich für uns in die stärkste Mahnung, zugleich köstlichste Verheißung wandelt: Sehet doch, wie Ich wache, so bleibet bei Mir! *) Wohl meint er, wie gesagt, auch schon das Beten, doch kann er hier, wo das „mit Mir" den Hauptton hat, es eben so wenig dazusetzen, als er hernach etwa sprechen durfte: Wachet und betet mit Mir! Denn im Gebete vor Gott überhaupt schon, vollends im Gebete Gethsemane's findet keine Gemeinschaft der Gleichheit Statt zwischen Ihm und den sündigen Menschen. „Er hat nie mit seinen Jüngern gebetet und konnte es nicht; er fordert sie auch in seinem heißen Kampfe in Gethsemane nicht auf, mit ihm zu beten, sondern nur dazu, mit ihm zu wachen." **) Am wenigsten vollends kann er fordernd sagen: Zittert und zaget mit mir! Das ist niemals eine Sache der Forderung oder Mahnung dazu; so viel unsere Gemeinschaft seiner Leiden erfordert, kommt es von selbst an uns zur verordneten Stunde, doch immer nur so, daß Sein mittlerischer, versöhnender Vorgang einzig und unvergleichlich bleibt.

Bleibet hier — in meiner Nähe wohl, aber zugleich ähnlich, wie vorhin an die Andern: folgt mir nicht weiter! Denn Sein Beten, zu dem er nun sich schicket in der Angst seiner Seele, bedarf einer Absonderung auch noch von den Dreien zur Einsamkeit vor Gott. Darum *προελθὼν* (bei Matth. andre Lesart *προςελθὼν*) *μικρόν* — das ist dasselbe, was Lukas berichtet: *ἀπεσπάσθη ἀπ' αὐτῶν*. Denn obwohl er die Auswahl der Drei nicht erzählt, also kürzer zusammenfaßt, kann er doch das erste *ἀπελθεῖν* Matth. V. 36., welches noch in aller Besonnenheit und Ruhe geschah, nicht meinen mit diesem *ἀποσπασθῆναι*.

---

*) H. Löffel: „Mit Ihm wachen, das heißt wachen."

**) Wie in Tholuck's litt. Anzeiger 1845. S. 366. ein Recensent gegen Valentin wegen falscher Auffassung des „Unser Vater" bemerkte.

Zwar stehet das Wort im griechischen Sprachgebrauch abgeschwächt für ein bloßes discedere, abire, doch hier im Zusammenhange behält es deutlich die Emphase des Heftigen, Gewaltsamen, sich losreißen — vgl. das affektvolle ἀποσπασθέντας Apostg. 21, 1. wozu Grotius: quasi vi avulsi.*) So tritt es auch hier dem anklammernden μετ᾽ ἐμοῦ entgegen, und jetzt sehen wir so ein Schwanken der Angst, wie die Berlenb. Bibel zu früh annahm: eben bittet der Herr, daß sie bei ihm bleiben und ausdauern — unmittelbar darauf aber muß er sich losreißen zum Gebet. Die Entfernung ὡσεὶ λίθου βολὴν scheint wirklich historisch genauer als das μικρὸν der Andern, Beides vereinigt sich aber sehr wohl, da in dem Sprüchwort des Lukas jedenfalls das geringste Maaß liegen soll: so weit ein Stein aus der Hand etwa fliegt (wenn wir ihn ohne besonderes Geschick oder Absehn eben werfen). Denn daß die Jünger Jesu Worte gehört, sogar in der Nacht sein Knieen, seinen Blutschweiß gesehen haben, liegt im Zusammenhange deutlich.**)

Das war nun ein anderes Gebet freilich, als das bei Johannes verzeichnete, vorhergegangene! Aber doch in demselben Geiste, von demselben Sohn Gottes und Erlöser der Menschen. Die Verklärung beginnt im Leiden, wie wir ja dafür vorbereitet sind, seit er von der kommenden Stunde zuvorgeredet hat. Die Macht über alles Fleisch beweist sich zuerst als Macht des kämpfenden und siegenden Geistes über sein eigenes Fleisch, vermöge dessen er uns angehört.

Der Menschgewordne, der sich vorhin schon zum Vater empor und in den Himmel hinein gebetet hat, erfährt nun erst recht, daß er noch in der Welt ist, daß ihr Fürst an ihn kommt, daß der gerechte Vater dem Sohn verordnet hat, sich selbst zu opfern und heiligen für die Seinen. Mit welchem andern Räuchwerk des Wohlgefallens konnte das große Opfer gebracht werden, als mit solchem Gebete? Hätten wir auch nicht den Bericht davon, ich meine, das tiefere Verständniß der Person und des Werkes Christi müßte uns auf die Voraussetzung un-

---

*) Schöttgen richtig: Eleganter dicuntur ἀποσπᾶσθαι vel ἀποσπασθῆναι, qui ab amicissimorum amplexu vix divelli possunt ac discedere — falsch aber wendet er dies nicht auf Luk. 22, 41. bei demselben Schriftsteller an, sondern will es hier nach der communis loquendi forma nehmen, simpliciter pro χωρισθῆναι.

**) Warum also nicht allenfalls auch den Engel gesehen? So fragte ich in erster Auflage dazu, will jetzt auch nicht weiter gehen. Hofmann (Schriftbeweis I, 343.) scheint mir zu viel zu behaupten: Das Faktum könnte nicht bekannt sein, wenn es nicht auch für die Jünger wahrnehmbar gewesen wäre. Das ὤφθη bezeichnet freilich ein Erscheinen, so viel bleibt wahr gegen Olshausen, allein das αὐτῷ dabei schließt eher die Jünger aus. Woher es dann Lukas wußte? Möglich doch auch, daß dies wie Manches der Herr den Seinigen hernach in den vierzig Tagen eröffnete.

gefähr so eines innern Kampfes im Heiligthum seiner Seele führen. Aber es ist uns geoffenbaret, und wir haben zu lesen, lernen, dem Durchbrecher nachzufolgen.

„Er betete“ — so steht zweimal bei Luk. und Marc., dreimal bei Matth., dazu voran: bis ich bete — und dazwischen: Betet auch ihr! „Dies Wort wird in dieser Geschichte so oft wiederholet, nicht anders als wenn die Evangelisten es recht mit einander abgeredet hätten, uns keinen Frieden zu lassen, bis wir dies Beten des Herrn Jesu merkten.“ (Rambach.) Sehr natürlich, daß diesmal diese Gebetsworte von den Erschrockenen, selbst schwer Angefochtenen, Schlafbetäubten nicht scharf buchstäblich aufgefaßt oder bewahrt werden konnten; doch hat in den abweichenden Ausdrücken uns der Geist völlig übereinstimmend wiedergegeben die drei Hauptstücke, worauf es ankommt: den freimüthigen Anruf des Vaternamens voran, die andringende Bitte der ersten Weigerung, die sofort angeschlossene willige Ergebung.

Lukas hat bloß: Vater — Matth. dazu: mein Vater — Marc. bewahrt (wie er auch sonst pflegt) das Wort der Sprache Jesu: Ἀββᾶ — und fügt dann ὁ πατὴρ hinzu. Nicht als ob er damit, wie Grot. meint, affectus testandi caussa ein doppeltes Nennen in Christi Mund anzeigen wolle; vollends nicht, wie die Berlenb. Bibel hier sehr ungehörig spielt, daß Christus es doppelt gesagt, weil er auch nach einer zweifachen Natur Gott zum Vater hatte! Nein, Marc. setzt ja weder Ἀββᾶ noch πατὴρ doppelt, sondern interpretirt für die Leser den beibehaltenen Ausdruck des kindlichen Lautes. In der jetzigen Verdunkelung und Erniedrigung, mit welcher das Leiden hereinbrach, war „noch ein Strahl der kindlichen Herannahung“ — anders als auf Golgatha in der Finsterniß der Mitte, wo Christi Bewußtsein durch das אֵלִי des Psalmes ganz aufgehet in die Einheit mit den Menschen. Tief gebeugt aber nahet schon hier der Sohn seinem Vater: indem er den Rand des Kelches an die Lippen setzen soll, wirft ihn dies Erste der Bitterkeit schon auf die Kniee darnieder, wie Lukas den Anfang berichtet — auf das Angesicht, wie Matth. weiter hervorhebt — zur Erde, wie Marc. am stärksten bezeichnet. „Des ew'gen Vaters einig Kind jetzt man in dem Staube findt — mit unserm schwachen Fleisch und Blut beschweret ist das ew'ge Gut!“ Doch in der tiefsten Schwachheit jetzt noch das klare Bewußtsein: Mein Vater! Der wie ein Wurm darniederliegt, gehet doch den Allmächtigen an als ein Kind! Also, man merke doch, nichts von Furcht einer strafenden Gerechtigkeit an unsrer Statt, nichts von Zorn dieses Vaters über die Person dieses geliebten Sohnes.*) Also ist auch das noch zu weit gegriffen in die falsche Dog-

*) Dieser Protest ist keinesweges, wie Recensent Münchmeyer vorwirft, ein Widerspruch mit unserm früheren Zugeständniß der geheimnißvoll vertretenden

matik, was wir uns wundern, bei Beck*) zu finden: „Wenn dem Menschen das genommen wird, woran sein ganzes Herz ihm hängt, worin er lebt und webt, da bricht Jedem, welcher dergleichen Etwas hat, das Herz und der Muth — der Seelenkampf Christi in Gethsemane kann seinen Grund in nichts Anderm haben, als darin, daß hier von ihm genommen war, was sein Schatz war, woran sein ganzes Herz ihm hing, worin er lebte und webte — das war die Liebe seines Vaters, das Einssein mit ihm — das Wohlgefallen des Vaters in sich zu fühlen, und sich in demselben Wohlgefallen zu fühlen — für Christus so unentbehrlich als das Athemholen.“ Wie kann man doch sagen, dieser Athem sei ihm wirklich ausgegangen hier, wo er sich vielmehr im Gewaltschrei: Mein Vater! zu Anfang, wie im verstummenden: Wie Du willst! nur desto siegender Luft macht! Wahrlich in diesem „Abba“ wird das Wohlgefallen bewährt und nicht weggenommen, in diesem „Nicht wie Ich will“ — die Einheit unverrückt erhalten.**) Wir sehen hier eben, daß auch das volle Gefühl, was die Sünde der Welt vor Gott sei und gelte — denn dies kam allerdings über Christum — zusammen bestehet mit dem Bewußtsein: Ich aber bin und bleibe dein Sohn. Durch Mittheilung und Einpflanzung des Geistes Jesu wird sodann auch uns dies AbbaRufen mitten aus Angst und und Gericht der Sünde heraus beigelegt, daher mit deutlichem Bezug auf Christi persönlichen Vorgang, vielleicht sogar auf die Scene in Gethsemane, die apostolischen Stellen Röm. 8, 15. und Gal. 4, 6.

Beim Vater steht das Bitten frei, und wenn es auch ein κράζειν wäre* — nicht bloß cum desiderio et fiducia, sondern im tiefsten Drange des Bedürfnisses. Weil aber der allmächtige Schöpfer Christi Vater ist, so schickt sein Glaube voran das Eindringen in die Allmacht dieses Vaters, darauf die Bitte zu gründen, dadurch allein sie zu beschränken. Das heißt doch an- und eindringend gebeten! Wir müssen nun für die Betrachtung es umkehren und erst vernehmen, was

Gemeinschaft mit uns im Gerichte Gottes. Vielmehr ergibt sich eben hier in der Tiefe die scharfe Gränze der Unterscheidung, wonach der Mittler die Sünde der Welt büßt, fühlt und trägt, ja sich aneignet, aber doch als der Welt Sünde, zum Heil. Die Gerechtigkeit hat freilich dabei zu thun, auch die Strafe, doch nicht als nur strafende, nicht als ein Zorn, der persönlich über den Sohn ginge, während ja dieser noch „Vater“ sagt. Immer neu zu sagen: Der Zornkelch Offenb. 14, 10. ist ein anderer als der Kelch in Gethsemane!

*) In der vorhin citirten Predigt.

**) „Die Seligkeit seines Lebens in Einheit mit dem Vater war absorbirt durch den Schmerz über die Sünde“ (wie Ebrard vorsichtiger sagt), aber nicht die Einheit selbst; ihr Gefühl war gebrochen, ihr Bewußtsein aber — nicht [einm]al verdunkelt, eher gesteigert.

er bittet, um dann daraus zu verstehen, in welchem Sinn er sich dafür auf die Allmacht beruft, ob sie denn nicht auch das gewähren könne. Also der zum Leiden und Sterben für die Menschheit in die Welt gekommene Sohn des Allmächtigen bittet jetzt, indem es dazu kommt, vom Staube herauf den Vater in der Höhe — um was? Daß dieser Kelch vorübergehe von ihm, weggenommen werde, daß er ihn nicht trinken dürfe! Wundersam, höchst auffallend sogleich fürs erste Vernehmen, daß man, so deutlich es lautet, doch zweifelnd fragen muß: Was meint er denn diesmal unter diesem Kelch? Marcus kommt uns, ehe er das auf den ersten Klang Vielen unbegreifliche Wort Christi setzt, mit einer deutenden Vorangabe zuvor und zu Hülfe: das hebt er obenan hervor, Christus habe nur gebeten εἰ δυνατόν ἐστι — sodann erklärt er im Voraus: die Stunde. Diese Erklärung ist auch allerdings wichtig und entscheidend, nur darf man sie nicht wieder falsch erklären, wie gewöhnlich, und dahin ziehen, daß die besondere Stunde der jetzigen Angst vom bevorstehenden Todesleiden selbst unterschieden, ihm entgegengesetzt würde.

Weigert sich denn Christus hier für die Welt zu leiden und zu sterben? Will er wirklich in diesem Momente, wenns möglich wäre, seines Opfertodes überhoben sein,*) oder bittet er nur um Wegnahme der gegenwärtig so stark lastenden Angst seiner Seele? Das ist die Frage, so stellt sie sich wenigstens zunächst, bis in der rechten Antwort auch die Frage selbst berichtigt und zum Verständniß gebracht wird. Bei den Gläubigen herrscht nun beinahe vor die Meinung, welche wir am besten mit den Worten praktischer Ausleger wiedergeben. Da heißt es: „Wirklich Bitte um Abwendung dessen, was er sonst immer selbst für etwas zu seiner Bestimmung Mitgehörendes und längst Geweissagtes angesehen hatte — war es wohl nicht, sondern ein Dranggebet um Abnahme dessen, was gleich jetzt so niederdrückend auf ihm lag.“ Oder deutlicher nach einem Andern: „Ich will ja gerne leiden, wenn ich nur der Angst überhoben sein könnte, und mir nur dieses Leiden verkürzt würde!“ Wiederum: „Also sucht er wohl nicht eigentlich**) dieses bei seinem Vater, daß er des gesammten Leidens überhoben sein möchte, sondern er will sich nur in der gegenwärtigen Stunde der großen innerlichen Angst eine Linderung und Verkürzung der Qual und Furcht ausbitten, die er fühlete, und die auch selbst den Jüngern,

*) Wohl gar, was vollends einmal Schleiermacher (Homilien über Joh. II. S. 4.) seltsam künstlich einschiebt: nur noch (für jetzt, für eine Weile!) des Kelchs überhoben sein, ein wenig Aufschub noch erbitten? Dieser Gedanke ist so verkehrt, daß er keiner Widerlegung bedarf.

**) In welchen Ausdrücken sich die Unsicherheit solcher dem Buchstaben widersprechenden Deutung oftmals verrathen muß!

die das Geheimniß nicht verstunden, hätte ärgerlich sein mögen." Man beruft sich hiefür auf alle bisherigen Verkündigungen und Entschließungen des Herrn, auf die ihm also doch bewußte Unmöglichkeit, des ganzen Leidens überhoben zu werden, sogar darauf, es müsse doch eine Bitte sein, die nach Hebr. 5, 7. erhöret worden ist; folglich sei dieser Kelch für diesmal nur „das gegenwärtige ängstliche Gefühl des Zornes Gottes" — oder wie man sonst es faßt. Heß meint sogar, die Sache recht auf die Spitze treibend und den Gegensatz vermeintlich ganz auflösend: eben um leiden zu können, bitte der Herr gegen diese Angst. „Da das Physische eines solchen Gefühles unwiderstehlich sich äußert, so fiel es ihm dies erstemal als etwas auf, das, wenn es in diesem Grad anhielte, sein Leiden unendlich erschweren, ja ihn außer Stand setzen würde, mit der erforderlichen Unerschrockenheit und Würde es auszuhalten. Man setze den Fall, er wäre so angstvoll noch vor Kaiphas, vor Pilatus erschienen, würde er nicht als ein sich schuldig fühlender oder vor Todesfurcht ganz aus seiner Fassung gekommener Mensch angesehen worden sein?" —

Aber nicht nur in dieser strengsten Gestalt, wonach das Gebet hieße: Vater, gib mir doch nur Fassung und Würde wieder zum Trinken des Kelches, den ich ja gewiß trinken will — sondern überhaupt, auch in jeder andern Wendung hat diese Ansicht der Sache völlig Unrecht. Hat doch des Herrn erstes Wort eben schon seine λύπη selbst als den Anfang und Anbruch des θάνατος bezeichnet, ist er doch aus eigenem Antrieb seinen Jüngern schon ärgerlich geworden mit Anzeige seiner Angst. Vornehmlich, was heißt denn Stunde oder Kelch? Daß Joh. 12, 27. unter „dieser Stunde" nichts Anderes verstanden werden konnte, als was die Evangelisten, wie der Herr, von Anfang so heißen, sein ganzes Todesleiden, sahen wir dort. Und hier in Gethsemane zeuget derselbe Herr selbst im Worte der Ermannung nach der Angst (Matth. V. 45. Marc. V. 41. — also auch bei demselben Marcus, der vorhin ἡ ὥρα erklärte): daß die Stunde — nicht etwa vorübergegangen, sondern genahet, gekommen sei. Ferner Joh. 18, 11. nennt er grade sein Leiden mit demselben Gebetsworte den zu trinkenden Kelch, folglich meint auch sein Gebet denselben Kelch des Todesleidens, der jetzt an ihn kommt, nachdem er schon den Seinen die Frucht davon in einem andern Kelche gestiftet hat. Endlich für die gleichfalls entscheidende Parallele Matth. 20, 22., wo er vom Kelche geredet hat, berufen wir uns auf alles in der dortigen Auslegung von uns Gesagte, fügen jetzt nur Bengels wohlbegründete Note bei: Ubi cum calice baptismus memoratur, calix est passio interna, baptismus externa; *)

*) Was aber tiefer zu verstehen und scheiden, als es etwa lautet, wie wir zu Matth. entwickelt haben.

ubi solus calix memoratur, passio intelligitur universa, ita certe, ut sub interna connotetur externa. Was Gott den Menschen leidend zu schmecken darreicht, heißt Kelch in der alten Schrift; was der Vater dem Sohne zu leiden darreicht, ist der Kelch, von dem Christus hier wie anderwärts redet. Auch dies Leiden ist eine unzertrennliche Einheit, vom Vater so bereitet, gemischt und in dem Kelche vorgehalten, daß derselbe nun eben getrunken, ganz ausgetrunken werden muß. *)

Um das ganz Austrinken also handelt sichs jetzt vor dem Vater, das ist gewiß. Aber — nun lenken wir ein, die Wahrheit des abgewiesenen Irrthums anerkennend — es handelt sich bei der zurückschreckenden, im Ausspruch sofort wieder verleugneten Weigerung, den Kelch zu trinken, allerdings vornehmlich um das gegenwärtige Gefühl seiner ersten Tropfen. *Καὶ γευσάμενος — οὐκ ἤθελε πιεῖν.* In dem: *τὸ ποτήριον τοῦτο* (welches *τοῦτο* Marc. noch emphatischer absondert) liegt so viel, daß in der jetzigen Angst des anhebenden Leidens, des der Seele nahenden Todes dem Herrn sich der ganze Kelch darstellt: ist es ein solcher, muß es mir also gehen dabei — ach Vater, schone mein! möchte jetzt meine Seele schreien. Also jene Sonderung in der Frage vorhin: entweder das Todesleiden selbst oder die gegenwärtige Stunde — war falsch, denn auch das Zweite behält seine besondere Wahrheit. Vom Tode will der Sohn errettet sein durch des Vaters Allmacht (*πρὸς τὸν δυνάμενον σώζειν αὐτὸν ἐκ θανάτου*, spricht auch der Apostel) — das ist wunderbar und doch natürlich für Ihn, der das Leben ist, der Sohn des Allmächtigen! Aber dem Gefühl seiner Seele nach, das ihn zu solchem Flehen drängt, schauet und fühlet er den Tod jetzt nur in diesem Todesgrauen, das auf ihn fällt. Indem ihn der Vater stärkt und die Angst wieder abnimmt, ist er gewiß erhört (*εἰςακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας*), aber eben so gewiß auch darin, daß der Vater seine Hingabe: „wie Du willst" wohlgefällig aufnimmt und erfüllt. Als gegenwärtig drückende Last heißt das Leiden insonderheit die Stunde, folglich auch jetzt in der besondern Beziehung auf diese Gegenwart nicht anders. **) Daher der Ausdruck der Bitte, auf welchen des Marcus

*) Dies noch liegt in dem Bilde, nicht aber, wie Lange weiter bildert: „zwar einen Kelch mit dem bittersten Tranke angefüllt, aber doch einen Kelch, den die Hand des Vaters geformt hat — zierlich, wie ein Kelch geformt wird!" Auf diesen sehr unpassenden Nebengedanken führt irreleitend nur das deutsche Wort, nicht *ποτήριον*, כּוֹס.

**) Sonst kann man überhaupt sagen: seine Stunde heiße das Leiden erstlich als eine geschlossene und gemessene Einheit, zweitens als letztes, eigentlichstes Leiden (passio extrema im Unterschiede von der inchoata des ganzen Lebens), endlich als zwar vorübergehende, doch eben, wenn sie da ist, drückende Gegenwart.

Deutung weisen will: παρελθέτω, ἵνα παρελθῃ (was gewiß recht eigentlich Vorübergehen meint, ungeachtet des ἀπ' ἐμοῦ dabei, denn Marc. fügt es ja mit ὥρα zusammen) — παρένεγκε, παρενεγκεῖν in demselben Sinne. Der Kelch muß getrunken werden, innerlich geschmeckt in freiwilliger Uebernahme — das geschieht eben jetzt, und der übernehmende Gehorsam vollendet sich im kämpfenden, klagenden, die bedingte Bitte nach Kindesrecht aufrichtig voranbringenden Gebet. Wie diesem Gebete jetzt das ganze Leiden gleichsam in der Gestalt jetziger Angst erscheint (sub interna passione connotatur externa) — grade so faßt hernach Joh. 18, 11. das Wort der gewonnenen Ergebung auch die Anfänge der externa passio unter das Trinken des Kelches.

Haben wir so schon die Bitte des Herrn hoffentlich ein wenig verstanden — klarer noch gegen etwa gebliebenen Anstoß wird sie uns werden, wenn wir nun zurückgehend betrachten, daß sie ja nur unter geziemender Bedingung bittet. Nach Matth. hat der Herr, ehe er sein παρελθέτω an das Vaterherz legt, schon voraufgeschickt: εἰ δυνατόν ἐστι. Denselben Ausdruck hebt Marcus in seiner Vorangabe schon heraus, im Gebete selber läßt er den Herrn stärker sagen: πάντα δυνατά σοι. Wir wollen uns nicht vom Wege des Verständnisses abbringen lassen durch eigensinnige Frage: wie und mit welchem Worte denn eigentlich Christus geredet habe? Für den tiefen, unermeßlich koncentrirten Sinn eben dieses Gebetes reicht offenbar der eng gepreßte buchstäbliche Sinn einzelnen Wortes nicht aus; darum lehret uns der heilige Geist durch Marcus gleich, eine doppelte Formel zu vereinigen und im Geiste zu verstehen. Wenn einerseits πάντα δυνατά σοι als andringende Berufung auf des Vaters Allmacht (wie wir vorhin sagten) die Bitte nur noch verstärkt: Allmächtiger Vater, ist dir denn nicht auch das möglich? — so führt dennoch gewiß dies Andringen die demüthige Beschränkung in sich, welche Marcus herausnimmt: wenn es dir möglich ist! Wiederum dies Wenn selber dringet scharf genug an, führt im Hintergrunde mit sich: und vor Dir ist doch Alles möglich. Sprach der Herr nun Dies oder Das*) — in jedem Fall hat er das Andre zugleich mitgemeint. Am ungenauesten endlich für den Buchstaben, gewiß nicht historisch wörtlich stellt Lukas die Rede Jesu: εἰ βούλει παρενεγκεῖν. Das könnte nach Grotius heißen: utinam velles! und so übersetzen Stolz, van Eß, auch die Berlenburger. Aber dann wäre theils die freie Bitte des Soh-

*) Beides etwa nach und neben einander schwerlich: solche Auseinanderlegung des Gedankens wäre gegen die Gewalt der gedrängten Rede, welche die Evangelisten wohl zu bewahren wissen.

nes an den Vater zu schüchtern wunschweise, fast unziemlich für Christum geredet, theils fiele die auch bei Lukas bewahrte Einheit mit den andern Evangelisten weg, die doch in gleicher Bedeutung des εἰ liegen muß, dann hätte Lukas wirklich das eine der drei Hauptmomente, die bedingende Verstärkung oder verstärkende Bedingung völlig verloren. Wir stimmen also nicht für utinam; eine Variante παρένεγκε zeigt wenigstens als Glosse*) den richtigen Weg. Nehmlich entweder es ist der Infinitivus pro imperativo frequens Graecis, wie Bengels Gnomon zuerst vorschlägt, wie Luther übersetzt hat: willst du, so nimm — oder, was wir dieser bedenklichen Inkorrektheit vorziehen, obgleich Bengel es erst secundo loco bringt, es findet eine aposiopesis verbi παρένεγκε Statt, mit welcher Lukas modestiam Jesu erga Patrem ausdrücken will. So derselbe Bengel in seiner Verdeutschung wörtlich: wenn du willst diesen Becher von mir wegnehmen — (der Nachsatz wird zurückgehalten) — und ähnlich de Wette mit Andeutung der Aposiopese durch einen Gedankenstrich. Was lernen wir aber so gefaßt noch aus Lukas? Den höchst wichtigen, das Verständniß eigentlich erst abschließenden Gedanken, welchen der heilige Geist durch ihn mit wesentlicher Wahrheit unter dem Scheine der Ungenauigkeit uns darreicht: daß der Herr mit seinem εἰ δύνασαι in der That zugleich εἰ βούλει gemeint hat, nur unter dieser Modifikation von Allmacht reden konnte. Absolut möglich war freilich das Nichtleiden Christi, wenn er sich nicht freiwillig hingab (Joh. 10, 18.), sondern die Legionen Engel herbei rief; aber — so spricht er selbst hernach — wie würde dann Gottes Rath erfüllt? Also kann nur gemeint sein die relative, eigentliche Möglichkeit innerhalb dieses Rathschlusses. Die Variation des umfassenden Wortes ist eine nochmalige Exegese desselben: der Herr spricht von keiner andern Möglichkeit vor Gott, als in Seinem Willen und Rathschluß — auch Alles nur, wenn und wie du willst, was ganz offenbar der folgende Satz gleich nachbringt. So liegt dies folgende Wort der Ergebung selbst schon beschlossen im ersten Ausdruck der Bitte, die von Anfang eins damit bleibt, und das πλήν oder ἀλλά enthält keinen strengen Gegensatz. Ists in deinem Willen möglich, so nimm diesen Kelch vorüber — denn ich will freilich nicht anders als Du, selbst indem ich anders, als es jetzt ergehet, will! Grotius ganz richtig: si tua decreta ferunt, ut alio modo tuae gloriae et hominum saluti aeque consulatur. Also, daß die Menschheit nicht erlöset werden sollte, daran streift auch in dieser Weigerung des Herrn der Gedanke durchaus nicht; vielmehr ist dieser feste Rath, dies θέλημα des Vaters wie des Sohnes vorausgesetzt im εἰ δυνατόν ἐστι, εἰ

*) Denn ächt ist gewiß der schwierigere Infinitiv.

βούλει. Die Bitte fragt nur dringend: Ist die Ausführung deines Rathes, o Vater, die Erlösung der Menschheit wirklich nicht anders möglich als dadurch, daß ich so leide, diesen Kelch trinke? Solches Fragen und Bitten aber ist bei Christo möglich durch die Anfechtung, unter deren Gewicht und Dunkel ihm der sonst klare Blick in Gottes Rath, in das οὕτω δεῖ γενέσθαι (Matth. V. 54.) momentan verdunkelt wird. Braune hat Recht, daß in dem „Vater, ists möglich" — sich ein Schwanken ausdrückt, noch seltsamer als jene Betrübniß vorher; aber wie seltsam immer, verständlich doch ist es zugleich durch Unterwerfung der Menschheit des Herrn unter den Druck und Drang gegenwärtigen Leidens, auf daß er so den Gehorsam lerne, bewähre, vollende.

Und er ist gehorsam geworden, geblieben. Es war nicht anders möglich, die Welt zu erlösen, als durch dies Leiden des Sohnes Gottes in menschlicher Natur: das bezeuget faktisch Gethsemane! Der Sohn hat auch nicht anders gewollt in der Einheit mit dem Vater, selbst hier wo sein menschliches Ich gegenübertritt, um sich zu unterwerfen: das sagt uns alsogleich der Schlußsatz seines Gebetes. Wieder in dreierlei Sprachform gefaßt haben wir ihn ohne Abbruch des gleichen, vollen Sinnes: Lukas gibt die allgemeinste, für uns prototypische Fassung in abstracto, das Geschehen des θέλημα, und greift damit schon voraus in die zu solchem Ausdruck fortgeschrittene Wiederholung (Matth. V. 42.) — Matth. und Marc. bewahren die wohl ursprüngliche Aposiopese des γενέσθω, stellen beide konkreter, lebendiger ἐγώ und σύ gegen einander — dann setzt Matth. ὡς und Marc. τί, Beides mit vollständigem Einschluß jeder verordneten Specialität des unumgänglich beschlossenen Leidens.

Wie oder was Ich will — freilich tiefbedeutsames, nicht abzuschwächendes Wort an dieser Stelle! Der Herr spricht nicht etwa bloß: wie mein Fleisch will — denn grade das wäre, genau genommen, zu viel gesagt, würde einen trennenden Antagonismus des widerstrebenden Fleisches auch in Ihm setzen, wie er in der Harmonie seiner unsündlichen Menschenperson nicht vorhanden sein konnte. Sondern wirklich, obgleich das velle non pati oder non velle pati von der Schwachheit des Fleisches ausgehet, dennoch dies θέλω oder θέλημα vermittelst der Seele, welche Fleisch und Geist zur Persönlichkeit einigt, im ganzen ἐγώ. Daher Lange sehr wahr dogmatisirt: „Die Ausscheidung des Monophysitismus und Monotheletismus aus der kirchlichen Lehre findet hier ihre stärkste Begründung." Zwei Willen in Christo selbst sprechen doch wahrhaftig hier sich aus, der eine, ganze des besonderen, menschlichen Ich, zugleich aber eben so geschieden von ihm bis zum Gegensatz als in der Einheit der einen, betenden Person damit zusammengefaßt ein andrer, welcher spricht: ὡς σύ scil. γενέσθω,

scil. θέλω. Obgleich dieß letzte θέλω den Sieg erringt und behält, darum ist nicht etwa das erste mit Grot. in ein θέλοιμι herabzusetzen,*) denn siehe denselben vollen Gegensatz eines beständig verleugneten Willens als allgemeines Lebensgesetz Christi schon Joh. 6, 38., vergl. damit für die Seinigen im Nachbilde Joh. 21, 18. Wohl ist das einerseits ein bloß negativer, passiver Wille zu nennen, ein Nicht-Wollen des Fleisches, der Natur, welches der Geist leiden muß; doch ist anderseits wahrlich Positivität genug darin als ein zu überwindender Gegensatz, ein zu verleugnender Widerspruch. Nicht individuell eigner Wille, wie jede persönliche Kreatur (folglich auch die wahre Menschheit des andern Adam) hat und haben muß, ist sündlich, sondern das Geltendmachen und Thun dieses nun erst eignen Willens dem göttlichen gegenüber. Die natürliche Neigung, des Leidens überhoben zu sein, in specie der Schauder des Lebens vor dem Tode ist an sich unsündlich und unschuldig, mußte in Christo sein, damit er wahrhaft leiden und sterben könne: nur „bei uns ist der Zunder der Erbsünde dabei.“ Leiden und Sterben ist — „ein fremdes Werk, dazu die menschliche Natur im Anfang nicht geschaffen worden;“ darum weigert sie sich dessen um so mehr in Christi reiner Menschheit. „Für Christum war der Tod ein totaler Natur-Widerspruch, Unnatur, so daß seiner geheiligten Seele aus dem Todesgeschmack das tiefste Weh mußte entstehen; er war dies noch mehr für Ihn durch die grade seinem geistesklaren Scharfblick in aller Tiefe sich enthüllende, organische Verflochtenheit des Todes mit dem göttlichen Zorn**) und der Macht der Finsterniß, so wie durch die darin sich geltend machende Lügen- und Hasses-Gewalt, die er nun sollte walten lassen bis zum Aeußersten. — Eben die heilig geistige Kräftigkeit und Rüstigkeit seiner ganzen Menschennatur sträubt sich in ihm,***) auch noch das Fluch- und Todeswesen der Sünde selbst als eigenes Erleiden sich anzueignen, dieser finstern Naturmacht sein eigen Fleisch zu übergeben. — So hatte er denn eine Vermittlung zu vollziehen, die Vereinigung zwischen seiner Heilands-Bestimmung, das Leben zu lassen, und seinem Todes-Entsetzen.“ †) Also das Fleisch, wie man auch sagen kann, genauer jedoch: das Ich im Fleische, sofern es selbst ein Fleisch oder Mensch geworden, will anders, als der Vater, will nega-

---

*) Oder mit Lange (III, 510.) künstlich θέλημα von θέλησις (was im N. T. nur Hebr. 2, 4.) zu unterscheiden als „die natürliche Wollung!“ Denn wird nicht von des Vaters ewigem Rath eben dasselbe θέλημα gesagt?

**) Man könnte das Wort wagen: Christus hat Gottes Zorn als Tod, unter der (ihm allein zugänglichen) Form und Erfahrung des Todes geschmeckt; der unversöhnte Sünder dagegen schmeckt den Tod als Gottes Zorn.

***) Das heißt: erscheint hiefür als Schwachheit.

†) Beck, Lehrwissenschaft, S. 514.

tiv — den Kelch nicht trinken; aber sofort und zugleich erfaßt sich der Geist (der kreatürliche des Menschen) in seiner Einheit mit dem ewigen Geiste, mit Gott als seinem Vater, und hat das ἐγὼ θέλω nur genannt mit schon vorangeschicktem οὐχ ὡς, οὐ τί, um es zu verleugnen und überwinden. So heiligt und opfert er sich in einer durch den Kampf nicht getrübten, vielmehr verklärten Ergebung dem Vater für die Menschen, und es bleibt dabei: Wie Du willst! „Denn unser Herz ist wie ein Gefäß voll Wasser, auf dessen Boden lauter Koth und Unreinigkeit lieget, welche bald in die Höhe steiget, wenn es beweget wird. Also, weil die Unreinigkeit der Erbsünde in unsern Herzen liegt, so darf nur eine geringe Gemüthsbewegung kommen, so wird Alles, was wir thun, verunreiniget. Allein mit der Seele Christi, die von keiner Sünde wußte, verhält sichs wie mit einem schönen und krystallenen Geschirr voll reinen Wassers. Man mag dasselbe schütteln und rütteln, wie man will, es wird nicht unrein, noch trübe." (Rambach.) Das heißt: verdunkeln kann sich ihm Gottes Rath bis auf die Frage, ob er denn so schrecklich leiden solle, desto klarer aber bricht aus dem Geistesgrunde der bewegten Seele nur hervor die unerschütterliche Einheit mit Gottes Willen. Wiederum, wie das folgende Wort uns lehren wird, war nichts desto weniger die ganze Kraft des mit Wachen und Beten ringenden Geistes erforderlich für solchen Sieg, solches Treubleiben in der Anfechtung des schwachen Fleisches. Denn das freiwillige Leiden verlangt mehr Energie des ἡγεμονικὸν in der Person, als das davon unterschiedene Handeln; geduldige Ergebung ist selbst die stärkste That des Geistes.*)

Auf dies erste Gebetswort, das wir nun ein wenig betrachtet haben, folgt ein Lehrwort, welches eben dazu gesagt ist, unser Verständniß des ersten zu begründen und bestätigen. Matth. V. 40. 41. stimmt im Wesentlichen, insonderheit für den Hauptsatz buchstäblich mit Marc. V. 37. 38. überein: Lukas aber hat nur die sehr abgekürzte Grundlage des Spruches an ganz anderem Orte doppelt, V. 40. und 46. Nach ihm, wenn er chronologisch genau berichtete, müßte der Herr Solches zweimal, zu Anfang und Ende der ganzen Scene gesagt haben; obendrein, wie die Andern mit sehr gewissem Zusammenhang lehren, in der Mitte, zwischen seinem Beten ein drittes Mal. Möglich, doch nicht wahrscheinlich, da nur für die Mitte der Zusammenhang anschaulich motivirt erscheint, auch nach Matth. und Marc. das Anfangs- und das Endwort eben so deutlich anders lauten. Also rechnen wir das bei Lukas zur Ungenauigkeit des entfernter stehenden Berichtes, finden es

---

*) Oder wie Hamann es einmal ausdrückt: „Unsere Passibilität steht immer im Verhältniß mit unserer Aktibilität."

aber nach dem Geist insofern richtig, als wirklich Matth. V. 36. und V. 45. 46. auch dasselbe προςεύχεσθε als Grundton des Ganzen in sich schloß.

Wir haben nun voran die besondre Bestrafung der Jünger, namentlich des Petrus über ihr jetziges Schlafen — sodann einen allgemeinen Spruch der Lehre für alle Zukunft aller Jünger, die Ermahnung des Herrn an uns als die Seinen, die er in Gethsemane mit Wort und That redet. Diese zerlegt sich für die Betrachtung dreifach: Inhalt, Absicht und Grund der Ermahnung, oder: was wir sollen (wachen und beten) — wozu das (daß wir nicht in Anfechtung hineinkommen) — warum das (weil der Geist willig, aber das Fleisch schwach.)

Nach Matthäus redete der Herr (wie Luk. 22, 31.) an Petrus gewandt, doch im Ausdrucke des Plurals für Alle; nach Marc. (was authentischer scheint) redete er gradezu singulariter den Simon, der hier wieder kein Petrus war, an. Er kam nach dem ersten Gebete zurück zu seinen Jüngern, theils um nach ihnen zu sehen, wie es um sie stände, theils um sich zwischenein an ihrer Nähe zu stärken. Er kann und will nicht von ihnen lassen und nicht völlig abgesondert im Gebete verharren: dieser Wechsel des Kommens, wie oben schon gesagt, zeigt uns Beides, das Bedürfniß seiner Schwachheit und mitten darin den Eifer seiner Liebe. Denn als er sie schlafend findet mit gewiß tiefem Schmerze, da vergißt und unterläßt er nicht, ihnen aus der Mitte seiner Noth hervor ein aufrüttelndes Mahnwort voll Kraft und Licht des Geistes zu reichen, so daß, wie Rieger sagt — „immer die Arbeit seiner Seele über der Erwerbung unsres Heiles auch der Sorgfalt für die Zueignung an der Seinigen Herzen die Hand geboten hat." — Konntet ihr nicht Eine Stunde*) mit mir wachen? Bei ihren Netzen haben sie manche ganze Nacht gearbeitet, aber in dieser Nacht der Anfechtung sind sie betäubt und geschlagen von der unsichtbaren Gewalt — auch der Simon, welcher so hoch sich vermaß, auch der Johannes, welcher so innig liebte! Das οὕτως bei Matth. als beschämende Hinweisung auf ihr Schlafen entspricht im Sinne dem καθεύδεις bei Marc., es ist mit Erasmus durch adeo zu übersetzen, wie Marc. 7, 18. Gal. 3, 3. Seid ihr so sehr, bis zu solchem Grade schläfrig, ohnmächtig an Leib und Seele für das „Wachen," um das ich euch bat? Das Leibliche ist hier nur Ausdruck und Bild des Innern,

*) Ob, wie Manche meinen, hiernach wirklich bereits eine volle Stunde in Gethsemane verflossen wäre, bezweifeln wir sehr; es ist vielmehr allgemeiner Ausdruck für die jetzige Stunde seiner Anfechtung, insofern schon wie unwillkührlich weissagender Ausdruck eines Vorgefühls der Hoffnung, daß dies nur eine vorübergehende Stunde sein werde.

daher knüpft er sofort in solchem Uebergange daran sein gewaltiges: **Wachet und betet!**

Das redet er allerdings zunächst für die unmittelbare Gegenwart, für die auch diesen Jüngern jetzt nahe Versuchung; doch reicht der Sinn des Lehrwortes weit hinaus in alle Zukunft der Seinen, die ihm hierunter vor Augen steht. Es ist merkwürdig, daß wir es ohne viel Redens und Deutens alle hinnehmen und annehmen, wenn man uns vom „Wachen" in einem andern als dem leiblichen Sinne spricht; denn damit bekennen wir die Schläfrigkeit und das Schlafen unserer Seele. Was dies eigentlich sei und wie es damit zugehe, möchte zu den schwierigsten Erörterungen der Psychologie, vielmehr Nosologie für den natürlichen Menschen gehören; denn es hängt ebenfalls, wie auf der leiblichen Seite, so in dem inneren Menschen der S c h l a f schon mit der S c h w a c h h e i t des Fleisches zusammen, wie an uns Allen offenbar, obgleich nicht allein und nicht nothwendig, wie an Christo zu sehen. Doch das Weitere hierüber gehört nicht zur Exegese, welche nur theils die Bedeutsamkeit des Ausdrucks für allgemein entgegenkommendes Verständniß, theils die damit kontrastirende, gleich merkwürdige Erscheinung zu bemerken gibt, daß im ganzen A. T. von einem „Wachen" im Sinne Christi*) nur kaum etlichemal etwas vorkommt. Das Wachen und Bewahren Esr. 8, 29. (שִׁקְדוּ), das wachsam, nach Art des Wächters, Achtgeben auf Andres und Andre, das freilich nicht selten genannt wird (sogar anthropomorphisch von dem Herrn ausgesagt wie Jer. 1, 12. 31, 28.), wie z. B. bei den von Gott gesetzten Wächtern, ist eigentlich im Begriffe noch sehr verschieden von dem absoluten „wachsam oder munter sein" im Sinne der Besonnenheit, Bereitschaft, selbstbewußten und selbstherrschenden Fähigkeit für das Gute und Rechte.**) Nur in etlichen Stellen wie Ps. 63, 2. 77, 5. Jes. 26, 9. besonders der sehr bedeutsamen Hohel. 5, 2. streift schon der alttestamentliche an den neutestamentlichen Sprachgebrauch des *νήφειν καὶ γρηγορεῖν* 1 Petr. 5, 8. (1, 13.) 1 Thess. 5, 6.

W a c h e n und B e t e n ist nun hier als ein Zwiefaches gesetzt und doch im Grunde nur Eins, gehört nothwendig zusammen. Wachen ist zunächst schon etwas Anderes als Aufwachen (Eph. 5, 14. vgl. *ἐκνήφειν* 1 Kor. 15, 34.) und wird nur von Dem verlangt, dessen Aufgewachtsein schon vorausgesetzt ist. Sind uns die Augen aufgethan (Apostg. 26, 18.), dann gilt es erst, aber dann auch noch mit großem Ernst, sie offen zu halten und behalten. Da zeigt sich nun das Unvermögen

*) Wie er seine Rede in Gethsemane vorbereitet hat durch die Gleichnisse von Hausherr, Knechten, Jungfrauen, s. besonders Marc. 13, 37.

**) Daher auch ironisch Jes. 29, 20. vgl. Micha 2, 1. von einem Wachen zum Unheil und Unrecht die Rede sein kann.

des Menschen in sich selbst für solches Wachbleiben im Bilde der Jünger, wie der Herr so durchschauend allgemein sein Wort redet, und darum den Grund legend anhob: Vermochtet ihr nicht —? Wir können alle nicht wachen, so sehr wir uns auch möchten gesagt sein lassen das mahnende: Wachet! Darum gehört dazu das untrennbare: Betet! Wiederum, wer beten, seine Seele zu Gott schicken und erheben soll, muß doch gewiß zuvor schon wach sein. Also wozu wachen? Daß wir beten können! (Σωφρονήσατε, νήψατε εἰς τὰς προσευχάς. 1 Petr. 4, 7.) Wozu und warum beten? Daß wir wach bleiben durch Beistand von Oben. Daher Eph. 6, 18. auch προσεύχεσθαι und ἀγρυπνεῖν beisammen, εἰς αὐτὸ τοῦτο und ἐν αὐτῷ τούτῳ. Gebet ohne Wachen — was ist es als ein Selbstbetrug und eitel Ding, das nur mit Unrecht so heißt? Vermeintes Wachen ohne Gebet — was ist es als ein Wahn und Traum? Also man kann sagen: das Beten zu Gott ist selbst erst das rechte, vollendete Wachen des Menschen im Geist. (Ich wache zu dir, Ps. 63, 2. mit meinem Geist in mir, Jes. 26, 9.) Nur wenn der Geist, daß wir schon vorgreifen in das folgende Wort, in und zu Gott wachet, d. h. eben betet, wird auch das in Schwachheit schlafgeneigte Fleisch wach bleiben. Beides wechselwirkend eins, indem das anhebende, vorauszusetzende Wachen die Gefahr sieht und die Schwachheit bedenkt, das alsbald entstehende Beten die Hülfe und Kraft holt zum erst vollständigen Wachen. Man kann aber auch sagen: Gethsemane vornehmlich schreckt und weckt auf, erst Golgatha gibt Freudigkeit und Macht zum Beten im Namen Dessen, der uns das Abbarufen erworben hat. Gethsemane zuvor hat als Hauptwort für uns die Mahnung: Wachet! weil wir, wie Noth es thue, sehen müssen an der schweren Anfechtung des Herrn selber. Dieser Gedanke bereitet schon vor das rechte Verständniß des hernach vom Geist und Fleisch Gesagten.

Es wird aber vermittelt durch den hinüberleitenden Satz: auf daß ihr nicht gerathet in Anfechtung! (Welches Wort allein auch Lukas bewahrt und sinnig am Anfang und Ende die ganze Scene der Anfechtung Christi gleichsam damit eingefaßt, über- und unterschrieben hat.) Also das gilt's zunächst, das ist die erste Absicht und Ursach des nöthigen Wachens und Betens: πειρασμός ist vorhanden und drohet, will uns in sich ziehen. Wird hernach vom schwachen Fleische geredet, so sollen wir verstehen: es ist zu schwach (οὐκ ἰσχύει) für das Bestehen in der Versuchung. Freilich, Versuchung, die uns trifft, ist noch etwas Anderes und mehr, als die Schwachheit, welche sie leider bei uns antrifft. Von was für Versuchung redet nun hier der Herr, und warum grade hier so? Gewiß war Er selber jetzt in einer schweren Versuchung; folglich gibt uns dies ganz aus Seinem Gefühl

und Stand heraus an seine Jünger geredete Wort einen neuen Aufschluß über die Betrübniß und Angst seiner Seele. Die Stunde, die über den Herrn kam, war von jetzt an sonderlich die Zeit, wo die ἐξουσία τοῦ σκότους (Luk. 22, 53.), wo der ἄρχων τοῦ κόσμου (Joh. 14, 30.) an ihn kam. Die Versuchung kam bei Ihm nicht vom Fleische her, wie bei uns, in denen der Versucher schon etwas hat, aber sie traf ihn im Fleische, das er doch bis zur Schwachheit mit uns gemein hatte; ja sie traf Ihn als den Vorkämpfer, mit welchem Satan jetzt entscheidend um die Welt rang, dennoch desto gewaltiger, nach Gottes Recht nicht als menschliche nur, sondern als gottmenschliche Versuchung. Der Versucher, der an Christum kommen durfte und uns Alle begehrt, ist der Feind, gegen den wir wachend und betend auf der Hut zu stehen haben — und das Uebel und Unheil von ihm, welches uns treffen könnte? Nicht die Versuchung an sich, denn diese kam eben auch über Christum und schlug überwunden zum Heile der Welt aus; wir müssen Alle in das Sieb, wie wir früher vernommen haben. Also jetzt für das ἵνα μή hat nicht πειρασμός den Hauptton, als ob wir das Versuchtwerden je wegbeten dürften und sollten, sondern — das merkwürdig von allen Evangelisten wohl gefaßte, auch von Lukas betonte εἰςελθεῖν. Also sehr falsch ermahnen manche Prediger: Betet, daß keine Versuchung über euch komme, sie euch erspart werde, da doch ihre Unumgänglichkeit grade hier an Christo sich zeigt. Sein Wort an die Jünger bleibt ferne davon zu sagen: Ich allein kämpfe und siege für euch, damit ihr es nicht mehr nöthig habet — saget vielmehr ausdrücklich das Gegentheil. Was ist aber das emphatisch zu nehmende εἰςελθεῖν εἰς πειρασμόν, das Hineinkommen, Hineingerathen in die Versuchung oder, was es ja gewißlich anzeigt, das Fallen in derselben, wie kann das heißen: in dieselbe hinein? Hier genügt nicht z. B. Neander's Ausdruck an diesem Ort: „damit nicht die äußere Versuchung eine innere für euch werde" — denn bloß äußere Versuchung wäre ja gar keine, selbst bei Christo gehet sie, obwohl nur von außen kommend, in sein Inneres ein; auch hat Neander selbst in der Parallele beim Unser-Vater, worauf er verweiset, gesagt: „rette uns aus dem innerlichen Versuchtwerden durch die Macht des Bösen!" Εἰςέρχεσθαι meint also nicht das erste, durchaus von unserm Wachen und Beten unabhängige, gewiß kommende Erfahren der Versuchung oder Versuchtwerden, sondern im prägnanten Sinn das also Hineingerathen, daß wir nicht wieder herauskönnen, das Bleiben und Fallen in ihr. Schon Grotius hat gut das ἐμπίπτειν 1 Tim. 6, 9. verglichen, dessen Ende dort gar ein βυθίζεσθαι wird. Wir unserntheils haben bereits bei dem μὴ εἰςενέγκῃς der sechsten Bitte den Sinn erklärt und auf dies ἵνα μὴ εἰςέλθητε berufen, welches in der That eine

Deutung jener Bitte nachbringt.*) Der Feind kann uns, ob er auch noch so nahe nicht bloß an uns, auch reizend und erschütternd in uns käme, doch nur fällen und stürzen, wenn unser Wille gemeine Sache mit ihm macht, d. h. eben, wenn wir „eingehen" in seinen Sinn und Willen, wie das deutsche Wort ganz treffend ähnlich redet. Wir gehen aber ein und erliegen, keinesweges bloß, wenn wir verzagen, sondern, was noch viel gefährlicher, wenn wir sicher, stark, fest — uns dünken und sind es doch nicht. Also der Herr, der unsre Natur wohl kennt, indem er selbst wenigstens ihre Schwachheit erfahren hat, gibt uns nicht etwa den verkehrten Rath: Machet (d. h. dünket) euch recht stark — sondern einen ganz andern. In aufrichtiger, wachender Besonnenheit unsre Schwachheit wissen, dieselbe betend und bittend um Kraft vor Gott bringen, das allein ist unsere Stärke und fester Stand. 2 Kor. 12, 9. 10. Bleibet wach zum und im Gebet — dann, aber auch nur dann, hat's mit der Versuchung keine Noth! Betend — sündigen ist unmöglich. Wer kann mit wachem, besonnenem Geist zu Gott sagen: Nicht wie Du willst!? Wer kann, wenn Jesu Wort uns wachen heißt, Jesu Geist uns beten lehret — Ihm noch antworten: Herr, ich kann aber nicht, ich bin zu schwach!?

Dies Alles hat uns genügend vorbereitet für das dritte Wort vom Fleisch und Geist, womit nun diese Rede begründend abschließt und uns das Innerste der Sache aufdeckt. *Τὸ πνεῦμα, ἡ σάρξ* heißt es, nicht mein und nicht euer. Welches von Beidem sollen wir ergänzen, von wem redet das der Herr, von sich selbst oder von den Jüngern zunächst, sodann also von uns allen? Daß im nächsten Zusammenhange für unser Wachen und Beten Grund gegeben werden soll, ist freilich einleuchtend, mithin die Anwendung des Behaupteten auf uns unwidersprechlich; dennoch müssen wir die sehr gewöhnliche Meinung, daß der Herr nur von Andern, von den sündigen Menschen rede, für unbedingt verfehlend und verwerflich erklären. Allerdings, wenn man dazu noch die Worte so deutet, daß eine Beschreibung unseres natürlich verderbten Zustandes herauskommt, dann könnte der Herr dabei gar nicht an sich gedacht haben; aber das ist eben doppelt falsch, wie sich zeigen wird. Für's Erste schon, ist es denn denkbar und natürlich, daß Er, der jetzt in der eigenen, schweren Anfechtung zu uns von Anfechtung redet, nun im Folgesatze sich selbst ganz vergessen werde? Nein, er spricht gewißlich auch das, obwohl aneignend für uns, doch aus dem eigenen Stand und Gefühl heraus; folglich muß man sagen: vornehmlich, primo loco sogar

*) H. Witsius exerc. in orat. dom. p. 196. *εἰςέρχεσθαι εἰς πειρασμὸν* significat ita involvi illecebris aut periculis, ut non extriceris. Plenius Hebraei dicunt, intrare in manum tentationis, hoc est in potestatem ejus atque dominium, ita ut ab ea subjugemur atque absorbeamur.

meinet er, was sich an und in ihm selbst jetzt offenbaret von Willigkeit des Geistes und Schwachheit des Fleisches. Abermals, mit einem Worte nach dem andern gibt er Aufschluß, warum seine Seele betrübt sei, wie der Tod ihn anfechte, worin der Kampf bestehe, den sie an ihm und seinem „Beten" sehen müssen: auf daß sie sich nicht ärgern, an seines Geistes Willigkeit nicht zweifeln, aber auch wissen um seine eigene Erfahrung: ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής. Keineswegs etwa zur milden Entschuldigung der Schläfrigkeit spricht er das (vielmehr stark zum Wachen treibende) Wort, so daß es hieße: Ich sehe wohl, bei euch ist der Geist zwar willig u. s. w. Denn im vollen Sinne, den wir bald finden werden, war das nicht einmal wahr bei den Jüngern. Sondern umgekehrt: Sehet doch an Mir, wie es mit euch Menschen (sogar im besten Falle der ganzen Willigkeit des Geistes) gehet und stehet! So stellt er sich selbst uns zum Vorbilde hin, redet eigentlich nur, was die Sache selbst jetzt redet, deutet uns vollends noch durch dies Wort seinen Kampf und Stand in diesem πειρασμός. Meine Seele — so sprach er mit voller Aneignung; jetzt freilich nicht ausgedrückt mein Fleisch, denn es ist eigentlich unser Fleisch, das dem Geist in ihm Fremde, welches er an sich genommen hat, s. Röm. 8, 3. Dennoch, so gewiß der Geist, der absolut willige, nur der seinige sein kann, so auch das Fleisch jetzt von seiner Person gemeint. Wenn auch tiefe Denker es mit der Deutung dieses Gethsemane-Wortes nicht genau nehmen, so ist die leidige Gewohnheit oberflächlicher Exegese des Einzelnen von unsern Kommentaren her Schuld daran. Wenn auch Daub (Jud. Ischar. I, 72.) meinen kann, das sei zugleich „von jedem Sterblichen" gesagt, so ist das bei ihm wahrlich nur unachtsam hingesprochen. Wenn auch Jul. Müller (von der Sünde, I, 378.) die Rede vom willigen Geist und schwachen Fleisch leider nur auf die Jünger zu beziehen scheint — so sagt er doch wenigstens richtig: hier sei πνεῦμα etwas Anderes als Joh. 3, 6. d. h. nicht der Geist Gottes, sondern „offenbar ein Bestandtheil des menschlichen Wesens." Wir knüpfen an dies Zugestandne die Frage: Wie nun also, wenn doch Christus wahrer Mensch ist — redet er das nicht von sich selber? Wir sind aber keineswegs zufrieden mit dem Zugeständniß, wie es z. B. bei Rieger lautet: „Selbst an sich hat der Herr Jesus um selbige Zeit den Unterschied zwischen dem willigen Geist und schwachen Fleisch erfahren." Wir behaupten mehr, nehmlich daß in der reinen Erfahrung dieses Unterschiedes ohne Mischung Er, der sündlose Mensch, allein voransteht und die hier von ihm gemachte Uebertragung auf uns erst vermöge Seines Geistes gilt.*)

*) Vergl. jetzt Liebner's Christologie I, 303. wo es ebenfalls noch nicht scharf genug lautet: die Worte vom Geist und Fleisch seien auch auf Ihn selbst

Gethsemane zeugt sonderlich am stärksten von Christi wahrer Menschheit, eben das deuten uns auch seine Worte. Sprach er vorhin: meine Seele — und nennt er jetzt dazu Geist und Fleisch, so haben wir darin die biblisch-trichotomische Bezeichnung menschlicher Natur und Persönlichkeit; denn obwohl Fleisch nicht gradehin mit Leib einerlei ist, beziehet es sich doch unleugbar darauf. Wir sagen ferner: auch σάρξ ist hier etwas Anderes als in allen den Stellen, wo der Begriff der Sündigkeit dazu gehört, ebenfalls nur derjenige „Bestandtheil des menschlichen Wesens" an sich, wie er (zwar jetzt nach dem Fall, durch die Sünde verschuldet, jedoch) ohne Sünde bei dem andern Adam, wie bei uns allen vorhanden ist. Der Herr meint also nichts Anderes, als, genau zu sagen: Mein Geist, den auch ihr von mir empfangen sollt; euer Fleisch, das auch ich von euch angenommen habe. Bengel hätte fast Recht, insonderheit auf den zweiten Satz bezüglich zu sagen: haec sententia, peccato demto, etiam de Jesu tum valebat — wenn er nicht fälschlich so spräche, als ob aus dem Satze ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής erst die Sünde weggedacht werden müsse. Sie ist aber gar nicht drin, so wenig als in der ersten Aussage vom πνεῦμα, richtiger heißt es vielmehr vom Zweiten und Ersten zusammen: haec sententia, peccato in nobis non respecto, etiam de nobis nunc valet.

Wie darf denn der natürliche Mensch als solcher nur gleich zufahren und sagen: sein Geist sei willig?*) Gibt es doch Judä V. 19. ψυχικοί, πνεῦμα μὴ ἔχοντες, d. h. ihr menschliches πνεῦμα ist durch völlige Scheidung vom göttlichen so gut wie gar nicht vorhanden. Auch das θέλειν Röm. 7, 18. ist noch lange nicht dieses πνεῦμα πρόθυμον hier, רוּחַ נְדִיבָה Ps. 51, 14. in der neutestamentlich ganzen Wahrheit und Wirklichkeit. Dort Röm. 7., wie die Fortsetzung zeigt, ein ohnmächtiges, gefangenes Wollen, auch so gut wie keins — hier offenbar ein solches, welches durch Wachen und Beten sich herrschend und siegreich behaupten soll und kann.**) Nur in demjenigen herablassenden, prophetisch-proleptischen Sinne, wonach der Herr überhaupt, sonderlich in den letzten Reden die Jünger als Repräsentanten seiner künftigen Gemeinde ansieht und anredet, nur insofern der Grund und Keim der Wiedergeburt schon in ihnen war, spricht er über-

---

zu rückzubeziehen. Wiederum de Wette gegen J. Müller (Stud. u. Krit. 1849, 3.) wo das Gethsemane-Wort ganz allgemein anthropologische Geltung bekommen soll.

*) Πρόθυμος im N. T. nur noch Röm. 1, 15. Zwar setzt es sich gern (wie dort in κατ᾽ ἐμὲ) einem Hinderniß entgegen, bezeichnet jedoch an sich entschiedene, volle Willigkeit.

**) Beck also stellt (Seelenlehre, S. 34.) sehr ungenau diese zwei Stellen einfach als parallel zusammen!

tragend auch ihnen jetzt ein πνεῦμα πρόθυμον zu: hätte das volle Wahrheit gehabt, so hätten sie ja gewacht und gebetet. Ihr konntet nicht, hat er freilich eine gewisse Willigkeit voraussetzend freundlich nur gesagt; dennoch kann er jetzt nicht im vollen Sinne meinen: Ich sehe wohl, euer Geist ist ganz willig, da fehlts euch nicht! Ja, sie hatten selbst von sich behauptet und gelobt: wir gehen mit dir, wohin es geht, wollen mit dir leiden und sterben — aber wissen wir nicht, sehen wir nicht eben hier, wieviel Selbsttäuschung noch dabei gewesen? In voller Wahrheit primo loco ist nur Christi Geist der schlechthin willige, geneigte und bereite, wie Ps. 40, 9. ausspricht; eben darum — und das ist eben so wohl zu merken! — auch nur Sein Fleisch weiter nichts als schwach. Nur in Christi Menschheit ist Willigkeit des Geistes und Schwachheit des Fleisches fürs Erste rein geschieden, ganz aus einander gehalten; dagegen bei uns das Ἐγώ des Geistes ein σαρκικός, im Fleische selbst ein Wille, eine positive Geneigtheit zur Sünde. Wir sagen richtig mit Schultheß (vom Abendmahl, S. 334.) gegen falsche Dogmatik: „Er selbst empfand am stärksten, was er in Gethsemane sagte: ἡ σάρξ ἀσθενής — um so mehr, je mehr τὸ πνεῦμα πρόθυμον war." Aber sofort wenden wir uns mit höchstem Protest ab, wenn derselbe Schultheß nun wider die Schrift diese ἀσθένεια mit ἁμαρτία zusammenwirft und den entsetzlich thörichten Satz ausspricht: „Ἁμαρτία ist essentielles Attribut des Fleisches (also für Christum auch vom σὰρξ ἐγένετο her!) — wie Humidität des Wassers, Liquidität des Aethers — wo Fleisch, da Sündlichkeit." *) Mit nichten, da wohl Schwachheit, aber wo dabei zugleich nicht nur ein graduelles Plus von πνεῦμα πρόθυμον, sondern absolute Willigkeit des Geistes, wie in Christo, da dennoch nicht Sündlichkeit des schwachen Fleisches. Erst wenn und insoweit Christi Geist in uns eingehet, eignet auch uns, was er hier von sich ausgehend seinen Jüngern beilegt. Bengels kurzer Wink: Inde frequens apostolis mentio carnis et spiritus — ist in dem Inde so scharf zu nehmen, daß wirklich der apostolische Sprachgebrauch auf dieser Aneignung Christi an die Gläubigen beruht. Σάρξ mithin bedeutet hier nicht den ganzen, natürlichen Menschen, die „verderbte Natur" oder dergl., denn was bliebe dann für πνεῦμα noch übrig als offenbar hier auch Bestandtheil der menschlichen Natur? Röm. 7, 18. ist ἐν τῇ σαρκί μου ganz identisch mit ἐν ἐμοί, trotz des vorhandenen θέλειν, συμφάνει, συνήδεσθαι, darum wohnet in Mir ganz und gar hausgesessen

*) Nur von andrer Seite her Dasselbe, was Apollinaris wegen der Wahlfreiheit, welche sogar dem νοῦς nothwendig, behauptete: ὅπου γὰρ τέλειος ἄνθρωπος, ἐκεῖ καὶ ἁμαρτία· ἡ ἁμαρτία ἐνυπόστατος.

die Sünde, auch in meinem Geist und Willen, dessen ohnmächtige, schlaffe Bejahung des Guten selbst schon ein Votum der Geneigtheit für's Böse gibt; denn im Willen muß ja freilich die Sünde sein, bloß im Fleische kann sie es nicht. Hier aber, im Gethsemane-Worte des Herrn ist, wie der Geist gegenüber steht, auch nicht einmal die (vorhin genannte) Seele mit zum Fleische gerechnet, sondern das ist die Meinung: die zwischen Geist und Fleisch inne stehende Seele (von der er vorhin geredet) solle eben im Wachen und Beten aus dem Geiste her selbst stark werden und die Schwachheit überwinden, wenn auch mit schwerem Kampfe, der gleichsam zum Krampfe wird, wie den Jüngern an Christo vor Augen ist. Die freundlich proleptische Gleichstellung der Jünger mit Ihm gilt bis heute für seine Heiligen doch nur, insoweit sie in Ihm sind; absolut darf Niemand sich rühmen, sein Geist sei nichts als willig, sein Fleisch nichts als — schwach! Im Hintergrunde des Wortes liegt eine sehr ernste Wendung, wenigstens ähnlich jenem Spruche: So das geschieht am grünen Holze, was will am dürren werden? So Mir, dem Heiligen doch um der Schwachheit willen solches Beten in der Anfechtung Noth ist, wie viel mehr euch, den Sündigen mit der Konfusion von Fleisch und Geist! Ach ja, leider bei uns ist immer noch, auch im Gnadenstande ἡ σάρξ πρόθυμος, scil. εἰς τὸ κακόν, also nicht schwach, d. h. nicht-wollend weil nicht-könnend (vielmehr wähnend nicht zu können), sondern mächtig, trotzig, den Geist betäubend, macht gemeinschaftliche Sache mit dem Versucher. Wie doch wahrlich desgleichen an den Jüngern zu sehen war. Daß Petrus jetzt nicht eine Stunde wachen konnte, war verschuldet durch die Sünde seiner Vermessenheit. Er schlief am tiefsten, als er mit wachen Leibesaugen zuerst dreinschlug und dann verleugnete! Sind wir aber durch Gnade der Wiedergeburt so weit wach geworden, daß dem willigen Geiste in uns, wie in Christo, die Sünde, d. h. die Anfechtung dazu nur noch Leiden und Last, keine Lust mehr ist: dann gilt uns der Trost des Wortes Christi, daß die das Leiden fühlende, der Anfechtung ausgesetzte Schwachheit keine Sünde ist, wie sie bei ihm keine war. Dann wird nichts weiter von uns verlangt, als Wachen und Beten, das aber mit ganzem Ernst. Wachen gegen den Feind, um des ihm ausgesetzten schwachen Fleisches willen; Beten im willigen Geist um die seine Willigkeit erhaltende und stärkende Kraft Gottes.

Nichts aber ist gefährlicher und kläglicher, als grade dieses eben so aufrüttelnden als beruhigenden Spruches Verkehrung zu Mißbrauch, wie der Satan mit solchen Schriftworten meisterhaft thut. Da reißt er den letzten Satz für sich vom ersten, vom „Wachet und Betet" los, und macht aus der Ermunterung dazu ein Ruhekissen des Lügentrostes, welcher den armen, sich willig dünkenden Geist der

Sünder (das „gute Herz" — die „gute Meinung") schon für genug erklärt, alles Sündethun und Eingehn in die Versuchung aber mit dem „schwachen Fleisch" entschuldigt! Grade wie Phil. 2. V. 13. von V. 12., Röm. 3. V. 23. von V. 24. losgerissen wird. Wir meinen, dem verkehrenden Mißbrauche durch unsere ganze Auslegung hinreichend gewehrt zu haben. *) —

Wir wenden uns zum zweiten, wiederholten Gebete des Herrn, welches nur Matth. V. 42. mit Worten angibt. Daß der Herr nach dem ersten abbrechend einen Zwischengang zu den Jüngern gemacht, dafür gaben wir vorhin schon Grund und holen jetzt nach die schöne Bemerkung der Berlenb. Bibel: „Man möchte daraus wohl unter Anderem lernen, daß man in schweren Anfechtungen nicht in einem stäten Aneinanderhalten im Gebete beharren solle, damit die Andacht nicht geschwächt und laulich werde, sondern daß man ein wenig inne halte und das Gemüth Luft schöpfen lasse, damit die Andacht wieder desto feuriger werde." Indem der Herr, der Schwachheit seines Fleisches gleichsam ein wenig nachgebend, inzwischen die Jünger besucht hatte, mußte deren Ohnmacht selbst seine Kraft nur stärker zum Durchbruche wecken. *Πάλιν ἐκ δευτέρου* bei Matth. ist emphatische Tautologie, zählende Genauigkeit. Marc. hat auch im Ganzen Recht: *τὸν αὐτὸν λόγον εἰπών* (Erklärung für *ἐκ δευτέρου*) — doch waren es nicht völlig dieselben Worte. Lukas deutet das zweite Gebet an mit *ἐκτενέστερον*, d. h. aber keinesweges etwa: noch andringender um das Wegnehmen des Kelches flehend — sondern gewiß, auch wenn wir Matth. nicht hätten, schon seinem Sinne nach: eindringender, in die Ergebung als den Sieg der *ἀγωνία* sich hineinkämpfend. **) Christus wußte, daß ihn der Vater allezeit erhöre

---

*) Spener (Sprüche heiliger Schrift, welche gemißbraucht werden, S. 123.) trifft lange nicht scharf genug die Sache, weil seine Exegese flach bleibt, so daß er das Wort auch nur auf die Jünger bezieht: der willige Geist ihr damals gefaßter herzlicher Vorsatz, das schwache Fleisch aber — eben was Röm. 7, 21. und 8, 3. sage!

**) Schwer ist ihm das geworden bis zu blutigem Schweiß in der kalten Nacht. (Joh. 18, 18.) Wir wollen zwar nicht grade mit Athanasius den Bann sprechen über Jeden, der diesen Blutschweiß leugnet, aber auch nicht mitleugnen, wie schon Theophylakt und Euthymius das *ὡσεί* nur *παροιμιακῶς* nahmen — oder mit Grotius uns darauf berufen, daß Justin bloß *θρόμβοι* sage. Vis particulae *ὡσεί* cadit super *θρόμβοι*, non super *αἵματος*, wie Bengel richtig bemerkt, denn es heißt *καταβαίνοντες*, nicht *καταβαίνοντος*. Si sudor non fuisset sanguineus, mentio sanguinis plane abesse poterat, nam vocabulum *θρόμβοι* etiam per se competebat sudori spisso. Ob aber dies Wegtreiben des Geblüts vom Herzen, da sonst Angst und Furcht es nach dem Herzen dränge, wider den Lauf der Natur gewesen, wie

(Joh. 11, 42.), darum versteht er das Nicht-Wegnehmen der Angst als die Erhörung seines letzten Wortes: Wie Du willst! — als die Bestätigung dieses göttlichen Willens für das Trinken des Kelches. Darum ziehet er schon im zweiten Gebete den Schluß, wie nach empfangener Antwort, sagt nicht mehr: εἰ δυνατόν ἐστι, παρελθέτω — sondern: εἰ οὐ δύναται παρελθεῖν, und gürtet sich zum Gehorsam. In ἐὰν μὴ αὐτὸ πίω spricht sich die Willigkeit stärker aus — jam propius ad bibendum se confert. Desgleichen entspricht jetzt der Ergebung das allgemeiner gefaßte, bestimmter ausgesprochene γενηθήτω τὸ θέλημά σου — hier wie immer; was aber den fortdauernden Kampf zum betenden Ausspruch dieses Entschlusses nicht ausschließt.

Das dritte Gebet deutet auch Marcus wenigstens an: ἔρχεται τὸ τρίτον, verstehe: nach ebenfalls zum drittenmal so geschehenem Weggehen und Beten. Jetzt setzt auch Matth. τὸν αὐτὸν λόγον εἰπών — verstehe: ganz wie das zweite Mal. Was er seine Jünger gelehret hat, beim Beten die Worte kurz und einfältig zu stellen, erfüllt sich hier bei Ihm von selbst in der Schwachheit und Bedrängniß, die nicht anders kann. Wiederholung derselben, wenigen Worte ist auch vor Gott der größte Ernst. Die Armuth dabei gehört zur Schwachheit, das Beharren zur Wahrheit des Gebetes. Auch vor diesem dritten Gebete fand er die Jünger abermal schlafend! Ihre Augen waren beschweret, niedergedrückt (βεβαρημένοι Matth. καταβαρυνόμενοι Marc.) — er fand sie nach Luk. κοιμωμένους ἀπὸ τῆς λύπης, welcher letzte Beisatz fast etwas Apokryphisches, Ungenügendes als Reflexion des Berichterstatters hat. Denn obwohl diese Darstellung des äußersten Unvermögens der Menschen hier, wo der Gottmensch in Schwachheit doch allein die Kelter tritt, sich menschlich erklären läßt aus Ermüdung nach reichem Tage in später Nacht, Abspannung nach so viel Anspannendem und Aufregendem, namentlich auch mit Lukas am entscheidendsten durch die betäubende Obermacht einer Trauer, der sie nicht gewachsen waren — so griff doch zu dem Allen Etwas noch hinein, wie der Herr selbst angedeutet hat: die Anfechtung von der Macht der Finsterniß her, die satanische Sichtung, ohne welche wohl „das Gegengewicht des Mitgefühls mit Jesu Leiden" ihre Augen offen erhalten hätte. Dies Erliegen aber unter dem Andringen des Feindes gehört selbst wieder mit zum Unvermögen der Menschen. Und der Herr er-

Rambach meint, bezweifeln wir hier, wo Alles wohl einzig in seiner Art ist, doch nur in menschlicher Art. Wichtig ist gegen gewöhnliches Mißverstehen, daß diese „lindernde Ausdünstung," zu der es endlich kommt in der Krisis, mehr zum folgenden καὶ ἀναστάς gehört und den Uebergang der Ergebung anzeigt.

kannte, schaute das mit Wehmuth und Antrieb, selbst desto fester zu beharren für diese armen Menschen — er ließ sie (ἀφεὶς αὐτοὺς) und fuhr fort im Wachen und Beten, bis er überwunden hatte für diesen Anfang der gekommenen Stunde, bis er in zurückkehrender Kraft, Klarheit, Ruhe sich dem Verräther und den Sünderhänden hingeben konnte.

Die Ermannung.

Matth. 26, 45. 46. Marc. 14, 41. 42. (Luk. 22, 46.)

Dies letzte Wort vor der Gefangennehmung, unter dessen Ausspruch (ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος haben alle Drei) der Verräther nahete, wie der Herr gleichzeitig sagt, wird uns wieder nur von Matth. und Marc. genau gegeben; Lukas hat eigentlich nur Καὶ ἀναστάς — ἀναστάντες davon übrig behalten. Es zerfällt abermals in drei Theile: die letzte, wehmüthig mildeste Bestrafung der bis zuletzt schlafbeschwerten Jünger — die Verkündigung des Momentes der Uebergabe nach außen, in die Hände der Feinde — das freiwillig sich übergebende Wohlan des nun erkämpften Muthes.

Soll der erste Satz, den Matth. und Marc. buchstäblich gleich haben, mit Kypke, Krebs, Knapp u. s. w. wie bei Luther als Frage interpungirt werden oder nicht? Zwar finden wir bei Lukas in Frageform: *Τί καθεύδετε;* allein bei ihm ist ja jedenfalls, wie wir sahen, die Genauigkeit verwischt, das Ganze zusammengezogen, und wir dürfen wohl sagen, daß dieses τί καθεύδετε; bei ihm noch herüber gerückt sei als Anklang des früher, zwischen den Gebeten geredeten: Σίμων, καθεύδεις; oder οὐκ ἰσχύσατε γρηγορῆσαι; Schon das τὸ λοιπόν macht nicht den Eindruck einer Frage, denn es heißt nicht eigentlich: (schlaft ihr) denn immer noch?*) — die ganze Rede sogar in ihrem indikativen Charakter scheint uns dieser Fassung zu widerstreben. Freilich ließe sich's nun für's Erste wieder im wirklichen Indikativ nehmen: Ihr schlafet und ruhet noch, und siehe, es ist wahrlich Zeit aufzuwachen, aufzustehen, entgegenzugehen! Allein auch das genügt uns nicht,**) und wir meinen, dann würde auch zur deutlichen Verbindung des Gedankens καὶ ἰδοὺ stehen — während wir vielmehr bei Marc. ein scharf trennendes, genau nur zu einem Imperativ passendes ἀπέχει lesen. Also wir nehmen die Worte mit Winer imperati-

*) Was Winer im Namen des Sprachgebrauchs richtig bemerkt.

**) Uns, nach unserem Gefühl; denn in solchen schwebend gehaltenen, allerdings vieldeutigen Worten ist die Exegese vornehmlich nur unvorgreiflich *subjektiv*.

visch, finden darin deutlich den zur jetzigen Ermannung des Herrn stimmenden Fortschritt von der vorigen Frage, gewissermaßen einen Gegensatz damit. Hat er vorhin sich noch klagend, nach Beistande greifend beschwert, daß sie schlafen, so will er's ihnen jetzt, was sein Bedürfniß beträfe, wohl erlauben, verlangt und braucht für sich ihr Wachen nicht mehr. So viel allerdings liegt Erlaubendes in diesem permissiven Imperativ, doch fehlt noch viel mehr daran, daß es eine ernstlich gemeinte Erlaubniß oder Anweisung wäre: nunmehr für τὸ λοιπὸν könnten sie sich des Wachens und Betens überhoben achten! (Denn Bengel hat ja Recht: ut somnus opponitur vigiliae, sic requies labori orandi. Das ἀναπαύεσθαι kein Synonymon mit καθεύδειν, sondern das Doppelwort entspricht dem vorigen Doppelworte.) Freilich, seinetwegen, für das vorher so dringende μετ' ἐμοῦ könnten sie jetzt schlafen und von der Anstrengung zu beten abstehn; aber sagt er nicht sofort weiter, sein παραδίδοσθαι werde sie gleich wecken und schrecken, erst recht munter machen? Bengel: brevi aderunt alii, qui vos excitent. Interea (wir setzen dazu per me) dormite, si vacat! Oder Neander: „Schlafet immerzu, Ich werde euch nicht mehr wecken, nicht mehr auffordern, mit mir zu wachen und zu beten; aber mit Gewalt werdet ihr aus dem Schlafe geweckt werden, denn sehet u. s. w." Ganz gut — ist das nun Ironie zu heißen oder nicht? Bengel meint: non est ironia, sed metonymia. Winer (Dritte Aufl. S. 258.) behauptet, die Annahme einer Ironie widerstreite der Geistesstimmung Jesu während dieser Augenblicke. Auch ganz gut und richtig, wenn man sich irgend levis irrisio dabei denken will. Aber es gibt eine Art „Ironie" wenigstens des Ausdrucks, die nichts von irrisio weiß, die mit der wehmüthigsten Milde bestehen kann, und wir meinen doch, eine solche sei selbst bei Bengel mit „si vacat" — bei Neander mit „immerzu!" ausgedrückt. Denn wenn ich Jemanden etwas erlaube in demselben Augenblick und Zusammenhang, wo ich ihm doch wieder sagen muß: es wird aber nicht möglich sein — das ist eben die Redeform der Ironie.*) Der alte Glassius behält im Ganzen Recht, nur daß er die Meinung zu scharf nimmt, wenn er mit einem Quasi dicat umschreibt: Minime nunc dormiendi et quiescendi tempus est (das liegt ja in ἡ ὥρα), sed vigilandi; caeterum, quia hactenus apud vos verba perdidi, jam vos hor-

*) Vollends die Uebersetzung: Schlaft hernach, künftig, nur jetzt gehets durchaus nicht an — ist gleich sehr gegen Sprachgebrauch und Zusammenhang. Denn Wahl, welcher so angibt: posthac, i. e. alio tempore — vergißt ganz, daß in allen Parallelen für posthac (Gal. 6, 17. 1 Kor. 7, 29. 2 Tim. 4, 8. im N. T.) doch die Zeit vom Augenblicke des Redens an gemeint sein muß: ἀπὸ τοῦ νῦν.

tari desinam: sed utcunque vobis per me dormire liceat, hoc tamen vobis hostes non permittent, sed invitos cogent ad vigilandum. Winer entgeht nur künstlich diesem Zusammenhange dadurch, daß er die Rede aus einander reißt: im ersten Satze wolle der Herr sie im Ernst nun schlafen lassen, wisse noch nichts vom ἰδού — aber kaum habe er das gesprochen, so sehe er den Verräther nahen, das ἰδοὺ ἤγγικεν κ. τ. λ. spreche er zu sich selbst — nun erst, das Vorige zurücknehmend, an die Jünger das ἐγείρεσθε! Wem das gefällt, der mag's behalten: uns will dies den Herrn selbst überraschende Ἰδού, so daß er wirklich eben noch gemeint hätte, seine Jünger würden τὸ λοιπὸν schlafen können (in dieser so weit vorgerückten Nacht noch, die er doch als die Nacht seines Leidens, des Aergernisses und der Verleugnung wohl kennt!) — und solch ein dazwischen kommender Monolog des Ueberraschten durchaus nicht zusagen.

Das aber ist gewiß: ein „strafendes Wort" (wie Lange sagt und es auch fragend nimmt: „So verschlaft ihr auch den Rest und ruhet!?" soll heißen: Seid ihr denn durchaus bis an's Ende schläfrig) — ein strafendes im strengen Sinn ist diese letzte, wehmüthig mildeste Bestrafung der Jünger nicht mehr zu nennen. Grade die Wehmuth und Milde diktirt ihm die Form der Ironie, nur in der letzteren bleibt das unumgänglich bestrafende Moment. In Bengel's „cum teneritudine et severitate" ist das Erste stark zu betonen, von Unwillen dabei kann auch von weitem nicht die Rede sein, jetzt, wo unmittelbar nach dem eignen, schweren Kampfe das Herz des Herrn für nichts Anderes Raum hat, als für das tiefste συμπαθῆσαι, μετριοπαθεῖν ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν. Also gar falsch Chrysostomus (hom. 71. in Joh.): οὐ προστάττοντός ἐστιν, οὐδὲ συμβουλεύοντος, ἀλλ' ὀνειδίζοντος.

Fast noch vieldeutiger als der erste Satz wäre das ἀπέχει, welches Marc. beifügt, wenn nicht Eins das Andre wechselseitig beleuchtete. Abweisen müssen wir zuerst die (wiederum von Wahl ins Lexikon gesetzte) Deutung: transiit scil. anxietas, es ist vorüber, vorbei, nehmlich mit meiner Angst für diesmal.*) Das gäbe den völligsten Hiatus mit dem doch grade bei Marc. unmittelbar (ohne ἰδού voran) fortgehenden ἦλθεν ἡ ὥρα — Beides in Einem Athem kann doch der Herr unmöglich sagen sollen, der vorhin gebetet ἵνα παρέλθῃ ἡ ὥρα. Dazu höchst unschicklich solche Nachricht jetzt: „mir ist nicht mehr Angst, wieder wohl!" im Augenblicke, wo sein Reden und Verhalten an sich Dasselbe viel stärker bezeugt. Etwas anders gewandt könnte man, eben

---

*) Der Syrer und Araber drücken zwar schon aus: es ist zu Ende — doch bleibt immer noch zweifelhaft, was dann zu suppliren.

so sprachgemäß übrigens, wie Grotius verstehen: peractum est, praeteriit tempus, quo apostoli Christo poterant esse solatio. Deutlicher: die Zeit, wo ihr mit Mir wachen und beten solltet, ist verflossen — ihr habt nun doch die Probestunde verschlafen! Aber das ist wieder viel zu strafend, solche severitas haben wir bereits abgewiesen. Oder wenn ἀπέχει durchaus bleiben soll: abest, transiit (was Grot. sehr fest auch für die nachher zu nennende anakreontische Stelle behauptet, auf das lat. habet, bei Seneca mit peractum est verbunden, hinweisend) — nun so bliebe noch übrig (was ungefähr auch Lange verstehen will): „Damit ists am Ende," nehmlich mit eurem Schlafen, es ist doch aus mit eurer Ruhe, man wird sie sogleich gar anders stören! Dies trifft fast nahe zur Sache, das supplirte Subjekt zum verbum impersonale kann jedenfalls kein anderes als das καθεύδειν καὶ ἀναπαύεσθαι sein, aber ἀπέχει in diesem Sinn macht auch die Ironie zu scharf durch das unmittelbar wechselnde: Schlafet noch! Mit dem Schlafen ists aus! Was bleibt also noch übrig? Wir entscheiden uns zuversichtlich für die Bedeutung: es ist genug, wir bleiben mit Bengel bei dem sufficit der Vulg. und verstehen ganz gut: jam satis est somnorum! Diese Wortbedeutung scheint uns wenigstens in der dafür geltend gemachten Stelle des Anacreon, Od. XXVIII., 33. sicher (daß wir uns nicht weiter einlassen), und nur so gewinnen wir den gelinden, passenden Uebergang zwischen den Gegensätzen. Der Herr möchte wohl sagen: Schlafet — aber er muß dennoch sogleich fortfahren: Genug des Schlafs! Dieser parallele Imperativ ist angemessener als die scharfe Verkündigung: Damit hat's doch ein Ende!*)

Die übrige Rede bedarf nur noch weniger Worte. Das ἦλθεν oder ἤγγικεν spricht stark genug aus, daß von keiner plötzlichen Ueberraschung die Rede sein kann in diesem heiligen Momente, wo eben der Sieg der Ergebung errungen ist. Selbst wenn auch das erste Ἰδού

---

*) Nicht besser als die Korrektur des immer schwierigen ἀπέχει in die Randglosse ἐπέχει zurück (daß es unächt wäre, nur entstanden aus der Bemerkung eines Erklärers: hier hält er inne!) — ist der neueste Versuch von Sepp, es aus Mißverstand für ἀπέχοι, μὴ γένοιτο, Uebersetzung eines חָלִילָה zu deuten. Vollends, was in den Stud. u. Krit. 1843. Heft I. S. 104. vorgeschlagen wurde, widerstrebt gewiß dem unmittelbaren Gefühl der meisten an Jesum Gläubigen, hat noch stärker wider sich, was wir oben gegen Winer sagten. Der Herr habe, zwischen Furcht und Hoffnung schwebend, ob und wann Judas kommen werde, stets im Geist seine Schritte begleitend, von ihm, dessen Namen er nicht mehr in den Mund nehmen wollte (siehe aber Luk. 22, 48.) gesagt: Er ist (noch) fern!! In demselben Augenblick aber eines Besseren belehrt, habe er ἤγγικε, οὐκ ἀπέχει rufen müssen!! Das nennen wir in einem ganz besonderen, hoffentlich auch wissenschaftlich erlaubten Sinn un-christliche Exegese.

mit dem sichtbaren Herbeikommen der Schaar schon zusammenfiele, dies wirklich meinte (wogegen uns doch, grade weil zweimal Ἰδού stehet, erst das zweite diesen Sinn zu haben scheint) — immer hat doch der Herr diese selbige Stunde sammt Allem, was sie bringt, schon herannahend, unmittelbar nahe gefühlt in seinem Kampfe, und es bleibt unsrer sinnigen Betrachtung sehr bedeutsam, daß nach des Vaters Rath so völlig der erste Moment des ermannten Muthes mit dem ersten Augenblicke des Angriffs zusammenfällt.*) Die Lesart appropinquabit in der Vulg. verschiebt und verwirrt Alles. Das καί nach ἤγγικεν bei Matth. ist nicht in daß aufzulösen, sondern ἡ ὥρα bleibt prägnant für sich stehen, wie auch bei Marcus. In Sünder-Hände sich überliefern zu lassen — freilich davor grauet dem Heiligen Gottes auch jetzt noch, wo er als Ueberwinder muthig in dies Grauen sich selber dahingibt. Damit sind aber nicht etwa nach gemein jüdischem Sprachgebrauche die Heiden gemeint, wozu nur der Artikel bei Marcus verleiten könnte, denn das allgemein bezeichnende εἰς χεῖρας ἁμαρτωλῶν bei Matth. hat jedenfalls für den Sinn den Vorzug. Auch Gal. 2, 15. hat das Wort keinesweges eigentlich diese Bedeutung, vielmehr bleibt auch dort der Apostel dabei: Sünder aus den Heiden — Sünder aus den Juden, das ist allein der Unterschied; nur daß er damit ironisch anspielt auf die stolze Rede der Juden, welche nur die Heiden ἁμαρτωλούς nennt. Etwas ganz Anderes ist ἄνομοι Apostg. 2, 23. 1 Kor. 9, 21. Der Heiland in Gethsemane weiß nur von Sündern im einfach starken Gegensatze zu seiner Heiligkeit, so daß er sich hier wie immer als der einige Menschensohn dennoch den Sündern allen gegenüberstellt. Hieße es, der Messias — dann etwa dürfte man weiter an die Heiden denken. Die Nächsten, welchen er überliefert wird (παραδίδοται und παραδιδούς gehört doch unmittelbar zusammen) sind aber vielmehr die Juden, die hassenden Hohenpriester und Obersten, denen er selbst Joh. 19, 11. die größere Sünde zuerkennt. Der bitterste Stachel endlich der wider ihn ausbrechenden, zugelassenen Sünde, wie wir längst vernommen, ist in dem παραδίδοσθαι durch den Verräther, den Aergsten der Sünder: an ihn denkt er stets vornehmlich, hat er schon bei παραδίδοται gedacht, ehe er hervorhebend ihn auch nennt, wie er jetzt an der Spitze der Schaar sich nahet. Solches Alles aber mit dem tiefsten Schmerz und doch ruhig ergeben auszusprechen, diesem Verräther und diesen Sünderhänden selbst entgegen zu gehen — eben dazu hat er sich ermannt und spricht ein gewaltiges: Wohlan! So geschehe es! mit Wort und That

*) Nicht eher, heißt es, als bis er ausgekämpft hat! Daher muß „Judas der Schaar im Hintergrunde noch stille zu halten heißen.“

zugleich.*) Die Jünger sollen und müssen für einen Augenblick dabei sein, wenn der Meister gegriffen wird, folglich an sie zuerst ein ἐγεί-ρεσθε (welches in ἀναστάντες bei Luk. anklingt); sofort ein sie noch scheinbar einschließendes, eigentlich nur Ihn selbst meinendes Ἄγωμεν! Fast als ob er zurück erinnern wolle an jenes erste Ἐγείρεσθε, ἄγω-μεν! Joh. 14, 31. Mit diesem ἐγείρεσθε ist nun das anhebende κα-θεύδετε völlig aufgehoben, und schwerlich hat in dieser Nacht noch irgend Einer der Jünger Schlaf und Ruhe gefunden.

Das Entgegengehen: erste Rede an die Schaar.

Joh. 18, 4. 7. 8.

Ungeachtet des εὐθέως — nicht nur bei Marcus, wo wir diesen Ausdruck ja von Anfang kennen, sondern auch bei Matth. V. 49. sind wir überzeugt, daß ganz Joh. 18, 4—8. vor dem Judaskusse geschehen sei, und werden hernach diese Annahme rechtfertigen. Die immer stärkere Verschiedenheit der Evangelien, je tiefer sie in die Leidensgeschichte rücken, ist auf der menschlichen Seite der Wahrnehmung und Erinnerung eben so natürlich, als auf der andern sich damit verbindet eine desto wunderbarere Eintracht des Zeugnisses. Was in der Aufregung oder Verwirrung schon, als es geschah, mannigfach einseitig aufgefaßt worden, ist dennoch keinesweges einer nur solches Material weiter spinnenden menschlichen Tradition anheim gefallen; sondern der Geist hat, ohne das Gepräge der menschlichen Glaubwürdigkeit eben im unbefangenen Unterschied zu verwischen, jeder Unwahrheit gewehrt und seines gewissen Zeugnisses Siegel darauf gedrückt. Schon jenes Gepräge freilich erkennt auch nur der Unbefangene, diesem Zeugnisse vollends öffnen sich nur die Genossen desselben Geistes. — Johannes weiß jedenfalls um den Judaskuß, will aber nicht nochmals davon berichten. Er führt uns unmittelbar nach dem hohenpriesterlichen Gebete hinaus über den Kidron (auf dessen Bedeutsamkeit in der Scene nur er hinwinkt) — in den Garten der Angst und des Sieges, wo der andre Adam versöhnt, was der erste im Garten des Paradieses gesündigt hatte.**) Aber ihm ist sonderlich zugewiesen, unter Voraussetzung alles dessen, was sonst wohlbekannt ist von dem Leiden des Herrn, seine Verklärung im Leiden zu zeigen. Wenn er nun V. 4. das Wissen des

---

*) Eine gottselige Betrachtung spricht dazu: „Das schöpferische: Lasset uns Menschen machen! hat nicht so viel gekostet, als dies: Lasset uns gehen! des Sohnes Gottes zur Erlösung.

**) Welche nahe liegende Parallele schon Cyrill und Augustin ziehen.

Herrn um Alles, was über ihn kommen sollte und kam, dem leidigen, elenden Wissen des Verräthers um den Ort entgegensetzt, und mit einem auffallenden zweiten ἐξελθών (nach dem ἐξῆλθε V. 1.) unmittelbar anknüpft: εἶπεν αὐτοῖς — so ist hier schwerlich der bereits über ihn gekommene Verrätherkuß dieses V. 3. und 5. genannten Judas dazwischen zu denken. Offenbar will uns Johannes das erste Entgegengehen und Entgegentreten des Herrn, welches allen ἐρχομένοις ἐπ' αὐτὸν zuvorkam, berichten.

In der ganzen Mitte zwischen den zwei verdunkelnden Seelenkämpfen in Gethsemane und am Kreuze zeigt der Herr nach außen die erhabenste Klarheit, Ruhe, Stärke, obgleich ein darunter fortdauernder innerer Kampf wohl damit bestehet. Vor Gott, vor dem Vater hat er für's Erste durchgekämpft und sich entschieden für das Trinken des Kelches (Joh. V. 11.) dessen innersten Inhalt seine Seele schon schmeckt — nun mögen die Menschen und Sünder kommen und in ihnen die ganze Macht der Finsterniß! Auch das uns zum Vorbilde des gleichen Weges für jedes uns beschiedene Leiden, daß wir nicht warten auf den äußern Andrang, sondern von demselben bereit gefunden werden.

Die Schaar, welche auf Jesum eindringt — ὄχλος πολύς bei Matth. und Marc., kurzweg ὄχλος bei Luk. genannt — besteht unseres Erachtens aus einer Zusammensetzung von wenigstens vier Bestandtheilen, wenn nicht etwa gar noch ein fünfter dazu kommt: Soldaten, Gerichtsdiener oder Tempelwächter, Knechte, Hohepriester und Aelteste selbst — vielleicht sonst dazu Gelaufene. Voran mit Recht nennt uns Johannes, als von Judas requirirt und unter sein Kommando genommen: τὴν σπεῖραν d. h. offenbar schon wegen dieses Artikels die in Jerusalem für dergleichen vorhandene Militär-Kohorte der Römer. Nach Josephus bekanntlich lag eine solche Besatzung, namentlich für die Festzeit, um Aufruhr zu hindern, auf der Burg Antonia, womit Apostg. 21, 31. stimmt. Σπεῖρα, schon bei Ennius auch im Lat. spira, kann gewiß nicht (wie Baumgarten-Crusius zu Joh. meint) auch nur die Tempelwache bedeuten; denn vergl. Apostg. 10, 1. 27, 1. und siehe Joh. 18, 12. den χιλίαρχος. Natürlich jedoch nicht grade die ganze Kohorte von 500 Mann, sondern einen ansehnlichen, ihr Ganzes repräsentirenden Theil. „Man hatte, um diese Bedeckung zu erhalten, weiter nichts nöthig, als den Landpfleger" (oder auch nur den Obersten) „wissen zu lassen, es zeigen sich Spuren von Meuterei, der man durch Verhaftung des Anführers vorbeugen müsse." (Heß.) Hiemit also hatten sich bedeckt und verstärkt Diejenigen, denen eigentlich die Sache zukam: zweitens die ὑπηρέται des Hohenrathes, was de Wette und van Eß bei Joh. „Gerichtsdiener" übersetzen (vergl. Joh. 7, 32. 45. 46.) — doch jedenfalls hier einerlei mit der (levitischen) Tempelwache,

denn s. Luk. V. 52. *στρατηγοὺς τοῦ ἱεροῦ*, vergl. dort V. 4. so wie Apostg. 4, 1. 5, 24. 26. Es gab einen obersten *στρατηγὸς* und mehrere untergeordnete*), dem *χιλίαρχος* entspricht hier wohl der oberste. Dazu kommen nun drittens gewöhnliche, privatim sonst ihren Herren dienende Knechte, welche die „Hohenpriester u. s. w." aus Eifer mitgesandt haben: siehe Joh. V. 18. *δοῦλοι* und *ὑπηρέται* unterschieden, daher Malchus, der *δοῦλος τοῦ ἀρχιερέως*. Beide, die amtlichen und die privaten Diener sind zusammen bezeichnet durch *ἀπό* bei Matth., *παρά* bei Marc., wozu die Vulg. richtig bei Matth. (nach unsicherer Lesart auch bei Marc.) missi ergänzt, es ist dasselbe, was *ἐκ* bei Joh. Viertens aber sind, wie wir bei Luk. V. 52. sehen werden, sogar etliche Hohepriester und Aelteste selbst mitgegangen — ob endlich noch, mit oder wider Willen der Führer, sich sonst Eifrige oder Begegnende angeschlossen, läßt sich wenigstens fragen und vermuthen.**) Genug, dieser *ὄχλος* (*ὄχλοι* Matth. V. 55.), wie es bezeichnend heißt, um die Schuld des Tumultuarischen vielmehr auf diese Feinde zu legen, sollte und wollte den Anschein haben eines vereinigten Aufgebotes aller Art gegen einen höchst schuldigen und gefährlichen Menschen, einen kirchlichen und politischen Verbrecher. Aber die Tempelwache wird aufgeboten gegen den unschuldigen Lehrer im Tempel, den durch Wunder legitimirten Propheten, den durch alle Zeichen bewiesenen Messias und Herrn des Tempels! Die römische Macht wird gegen ihn herbeigezogen als gegen einen Aufrührer, Raubmörder! Johannes nennt nur Waffen überhaupt, die Synoptiker neben den Schwertern auch *ξύλα*, d. h. Stangen, Knüttel, Prügel oder wie man übersetzen will — nur nicht grade „Keulen." Entweder die Soldaten hatten Schwerter, die Gerichtsdiener oder Tempelwächter nur Holzwaffen (etwa gar nur ihr Amt anzeigende Stäbe? was jedoch ganz unwahrscheinlich) — oder besser: man hatte beim eiligen Aufgebot der „tumultuarisch bewaffneten Menge" auch die *ξύλα* zu Hülfe genommen. So scheint es wenigstens Matth. V. 55. der Herr selbst zu deuten. Die übertrieben starke Rüstung auf jeden Fall schon um des Scheines willen, Jesum zu schänden, auch im Voraus etwa vor Pilatus als gefährlichen Menschen zu bezeichnen. Johannes erwähnt noch Fackeln und Lampen, obwohl zu Ostern Vollmondlicht war: auf alle Fälle zum Aufsuchen des Gesuchten, wenn er nicht gleich im bezeichneten Garten sich fände. Man darf dabei nicht

*) Friedlieb's Archäologie S. 35. Daher de Wette diesen Plural grundlos bestreitet.

**) Nach Lange: „schon die Anfänge der Pöbelemeute, welche später gegen Jesum aufgeregt wurde — einzelne Fanatiker, die sich zugesellten." Wie Nonnus treffend bezeichnet: *καὶ πολὺν οἰστρήεντα παρ᾽ ἀρχεκάκων Φαρισαίων σύνδρομον ἄλλον ἔχων κορυνηφόρον ἑσμὸν ὁδίτην.*

erst (mit Lange) die Lokalität des Kidronthales geltend machen; mit diesen Leuchten zum Werke der Finsterniß ist einerseits eine Ironie desselben auf sich selbst gegeben, anderseits eine so thörichte wie schmachvolle Behandlung des Herrn: als ob er sich verstecken würde! Gleich also meinen es ja die Waffen: als ob er sich vertheidigen würde — zugleich als ob, der einen Lazarus aus dem Grabe rief, mit Schwertern und Stangen zu fahen sei! Das Alles war eben so unnütz als hernach die Specereien zur Salbung — diesmal nur ihm zu Schmerz und Schmach.

Er aber hat schon gesprochen sein *Ἄγωμεν* — das hieß: freiwillig entgegen! *Ἐξελθών* (oder bei Lachmann und Tischendorf *ἐξῆλθεν καὶ λέγει*) zeigt nicht ein Heraustreten aus dem Garten an, denn nach V. 26. fiel die ganze Gefangennehmung noch im Garten vor; auch schwerlich, wie Schweizer will: „aus den Jüngern hervor" — sondern schon die Vulg. setzt richtig processit für dies entgegengehende Hervortreten, vgl. Matth. 14, 14. Zugleich liegt vielleicht in diesem ἐξελθεῖν, wenn wir ergänzen: aus dem Innern des Gartens hervor — ein Wink des Johannes auf den in der Tradition vorausgesetzten Seelenkampf. Sein erstes Wort: Wen suchet ihr? — das schlichteste und doch erhabenste in diesem großen Momente — will wieder mehr durchempfunden als mit andern Worten ausgelegt sein. Er weiß, was er fragt, aber er will Antwort haben, um sich feierlich und förmlich, in einfach siegender Form der heiligsten Wahrheit gegen allen ihren Schein und Aufwand ihnen zu übergeben. Als man ihn zum Könige machen wollte, da flohe er — jetzt, wo es den Opfertod gilt, geht er entgegen. Er darf sich nicht suchen lassen, wie Adam unter den Bäumen des Gartens. In diesem „Wen?" liegt auch schon die hernach offenbare Mitabsicht dieser Uebergabe: Ist's nur auf Mich abgesehen, so lasset meine Jünger. Die Leute sollen sich besinnen und wider ihren Willen mit der gebührenden Besonnenheit, so viel ihnen wenigstens möglich, einfach das Eine thun, wozu sie von Gott und Menschen gesandt sind, Seine Person in Empfang nehmen. Denken wir bei diesem *Τίνα ζητεῖτε;* zurück an jenes erste *Τί ζητεῖτε;* Joh. 1, 38.*) so bekommen wir viel zu denken und sinnen für andächtige Betrachtung, vertiefende Anwendung. Die Redlichen suchen Ihn zum Heil, wenn Er in's gute Gewissen hinein zur rechten Antwort fragen kann: Was suchet ihr? Aber die Ihn feindselig suchen, sollen erschrecken vor Seinem: Wen? Ach wie Manche bis heute, die, wie hier, wissend und doch unwissend mitgehen in dem Haufen, welchen Judas führt!

*) Und im Evang. Johannis liegt manches solche sinnvolle Zurückwinken vom Schluß auf den Anfang!

Unter den Damaligen waren jedenfalls Manche so ganz unwissend, daß sie Jesum nicht einmal von Person kannten, das gilt wohl namentlich von den römischen Soldaten. Sie wissen bloß, daß sie „Jesum von Nazareth" greifen sollen. Daß (nach Neander, der hierin Hase noch überbietet) vermuthlich nur Judas wußte, wer ergriffen werden sollte, die Uebrigen es erst durch ihn (durch den bezeichnenden Kuß) zur rechten Zeit erfahren sollten, ist ganz unwahrscheinlich und dann die erste Antwort mit dem Namen unerklärlich; denn die soll doch gewiß nicht schon heißen: eben Dich! Hätte er sich bereits mit dem *Τίνα ζητεῖτε* zu erkennen gegeben als Der, dem es galt, so würde der Schrecken, der sie faßt, nicht erst auf das *Ἐγώ εἰμι* warten. Wiederum waren doch Viele dabei, die den Herrn persönlich kennen mußten, wie er sodann spricht: Ich bin täglich bei euch gewesen!

Sollten wir mit Grotius annehmen, wie schon Chrysostomus und Cyrillus, daß sie sämmtlich mit Blindheit geschlagen, verwirrt gewesen seien gleich zu Anfang? Das ist doch eine ganz unnöthige Annahme. Oder darf man sagen, daß sie, trotz ihrer Fackeln und Lampen, vielleicht grade bei doppelt blendendem Licht des Mondes und solcher Leuchten ihn nicht gleich erkennen, auch die ihn kannten? Wir meinen, sichtbar genug, nahe getreten ins Helle stand er vor ihnen da. Manche, Viele vielleicht kennen ihn, aber in diesen allerdings bereitet sich schon der niederwerfende Schrecken vor, deren Keiner wagt zu erwiedern: Dich! Darum bleibt es Denen, die ihn nicht kennen, überlassen, ganz unbefangen dem Manne, der so frei kommen und theilnehmend fragen kann, der es folglich gewiß nicht ist, zu antworten: Jesum von Nazareth. Das ist sein gewöhnlicher Name, Matth. 21, 11. 26, 71. — nicht ohne Verachtung des Nazareth bei den Feindseligen, doch sonst auch bei Andern bloß als der vollständige Name dieses Jesus genannt. Daß aber nach dem Judaskusse noch irgend Jemand in der Schaar diese, dann höchst sonderbare, ausweichende Antwort gegeben habe, vermögen wir uns nicht vorstellig zu machen, sobald wir die Scene tief durchdenken. Möchten doch die geschwinden Exegeten bei solchen Auftritten recht lange still betrachtend weilen, bevor sie das Einzelne ordnen!

Unbefangen, wie die Antwort gelautet hatte, nur viel ruhiger, klarer noch, als diese durch die Frage des Unbekannten schon etwas befremdete Antwort ergangen war, gewiß im allerschlichtesten Tone, der dem Herrn jetzt zu Gebote stand, spricht er: Ich bin's — wenn ihr Den haben wollt, so braucht ihr nicht mehr zu suchen, da ist er! Dies der nöthige, beabsichtigte Protest gegen das Suchen, das demüthigst abgelegte Zeugniß des Herrn für seine freiwillige Hingabe. Aber nach des Vaters Rath, dessen Erfüllung durch die Natur der Sache herbeigeführt wurde, sollte noch stärker dazu kommen der Protest, daß keine Ge-

walt den Sohn Gottes hätte fassen mögen, wenn er sich nicht selbst so dahingab.*) Es gehet mit diesem demüthigen „Ich bin's!" ihm ungewollt und unbewußt eine Gewalt der Hoheit von ihm aus, welche den ganzen Haufen schreckend ergreift.**) Zuerst ἀπῆλθον εἰς τὰ ὀπίσω — ein unwillkührliches Zurückweichen, das im A. T. so vielmal vorkommende נָסֹגוּ אָחוֹר der geschlagenen Feinde; sogleich aber noch mehr: sie fielen zu Boden! Da waren sie die Missethäter, die von der Furcht, im tiefsten Grunde der Herzen, welchen Jesu Wort getroffen hat, Gesuchten und Gefundenen! Da steht Er, der eben erst aus der Schwachheit Aufgestandene, jetzt vor den Sündern, denen er gleich geworden ist und gleich werden will, dennoch als um den ganzen Himmel ruhiger Klarheit von den fürchtenden Sündern abgesondert, und wird als der Heilige Gottes verklärt, indem er sich in der Sünder Hände gibt! Wenn Manche sich darauf berufen: „sogar ein Strauß habe hier das Wunder anerkannt" — so wollen wir lieber mit dieser zweideutigen Anerkennung keine Gemeinschaft haben. Ein besonderes „Wunder" im engern Sinne noch, außer daß freilich die ganze Persönlichkeit Jesu überall selbst das Wunder bleibt, geschah hier gewiß nicht; denn Jesus wollte wahrlich keins thun, es war nicht seine bewußte Absicht, die Leute niederzuwerfen.***) Also gewiß kein „Strahl seiner Allmacht" oder „seiner Gottheit", der plötzlich hervorgebrochen wäre, denn die Allmacht und Gottheit war jetzt auf's tiefste verhüllt, gänzlich zurückgezogen für das Leiden. Daß dies Niederfallen der Schaar vor Jesu sich nicht „natürlich" erklären lasse, hat Strauß durchaus nicht, wie Ebrard meint, gut nachgewiesen; vielmehr sehen wir hier klar vor Augen, freilich in höchster Steigerung, doch nur innerhalb des menschlich natürlichen Gebietes eine Erscheinung, welche in ihren geringeren

*) „Als hätt' es Juden jetzt Philistern gleich geglücket, die den geschwächten Feind, eh' er geglaubt, bestricket." Hiller.

**) Jetzt spricht man dafür von Mythus, verherrlichender Sage wenigstens. Es gab eine Zeit, wo z. B. ein Bahrdt lächerlich — den Offizier vorn einen Schritt zurückfahren, über „ein Baumstürzel oder deß etwas" ins Stolpern kommen und an die Andern hinter sich anstoßen ließ, daß wirklich mehrere Soldaten über einander hinfielen!

***) „Dieses ist nur aus der Macht des guten Gewissens über die Bösen, des Glaubens über den Unglauben zu erklären. Denn Jesus wollte hier seine Wunderkraft nicht anwenden, sondern vielmehr im Glauben und Gehorsam gegen den Rathschluß Gottes Sich hingeben, seine Jünger aber retten." Brandt, Schullehrerbibel. Hiemit glauben wir Grund genug zu haben gegen die bis zuletzt noch immer, z. B. von Krummacher wie von Luthardt festgehaltene Behauptung: daß es wirklich die Absicht Jesu gewesen, die Leute niederzuwerfen. Unserm Gefühle nach wäre das ein Widerspruch mit seiner ganzen jetzigen Stellung und Stimmung.

Analogis unter die nicht seltenen gehört. Schon vor sündigen Menschen in Augenblicken ihrer relativen Unschuld und Würde sind vielmal so die Feinde zurückgeschrocken: was man an Geschichten beibringt von Marius, Marcus Antonius, Probus, Pertinax, dem polnischen Bischof Stanislaus, Coligny — gar Manches zu allen Zeiten, was nicht grade die Geschichte verzeichnet, überbietet es noch. Und hier ist freilich der Heilige wie Keiner, hier das Gewissen wenigstens der Meisten im Haufen durch die Kunde, die sie von diesem „Jesu von Nazareth" haben, für solchen momentanen Schreck vor der Majestät seines Ich empfänglich. Aber auch die Andern, sehr natürlich Alle reißt der Eindruck sympathetisch darnieder. Diesmal hat er nicht dazu gesetzt: Ich bins, fürchtet euch nicht — darum fürchten sie sich, weil sie gegen Ihn ausgegangen sind. Uns aber, den Seinen soll dies: Ich bins! viel, sehr viel sagen, was dem gläubigen Herzen mit Worten, die kaum zu Ende kommen möchten, beizufügen überlassen bleibe.

Gleich als wäre nichts geschehen, auch nicht überrascht durch den doch nicht gewollten Erfolg seines Wortes, ihn aber, sobald er eintritt, nur natürlich findend, in unvergleichlich erhabenster Stille des Gemüthes eilt der Herr mit Ruhe weiter zu seinem Ziel: sich ihnen zu übergeben, die Jünger frei zu erklären. Er läßt sich nur gar nicht stören, hat gewartet, bis sie sich wieder erheben,*) und sobald sie hören können, fragt er noch einmal, buchstäblich wie das erstemal, keine Sylbe mehr oder weniger. Nur im Compos. ἐπηρώτησε statt des vorigen εἶπεν deutet Johannes vielleicht an, daß jetzt die freundlich ansprechende Frage dringender sein mußte. Was in derselben Beschämendes, Ironisches klang, kam aus der Sache dazu, wurde von ihrem Gewissen gehört, ohne daß der Herr es eigentlich sagen wollte, wie etwa jetzt: Als welch einen Menschen suchet ihr denn diesen „Jesum" auf so muthlose Weise bei aller Bewaffnung? Da müssen sie auch ihrerseits die Antwort buchstäblich wiederholen, obgleich sie jetzt einen andern Sinn hat. Niemand untersteht sich, auch nach dem „Ich bins" nicht, ja jetzt am wenigsten zu sagen: Nun eben dich! Das erstemal etwas trotzig, das andremal ganz kleinlaut, fast wie ein Sündenbekenntniß lautet es: Jesum von Nazareth — den sollen und wollen wir greifen, können aber nicht.

Hierauf spricht der Erhabene mit dem sanftesten, muthmachendsten Tone, den er hat: Ich habe es euch gesagt, daß ich der bin.

*) Was bei dem Vorherrschen trotziger Elemente in diesem Haufen eben so natürlich bald geschieht. Der gute Wesley schiebt sehr ungehörig viel dazwischen: die Priester darunter hätten gesagt, das thue er ihnen jetzt durch Beelzebub an, Gottes Vorsicht aber habe sie vor Schaden behütet, u. s. w. O nein, es ging alles viel rascher nach einander.

Bloß gesagt — warum seid ihr doch davor gefallen? Ich sage es noch einmal, nicht euch zu schrecken, sondern daß ihr mich gefunden habt. Spräche er anders weiter, Niemand könnte die Hand an ihn legen, so lange er redet, wie einst im Vorspiele dieses jetzigen Momentes Kap. 7, 44. Ihr endlich gefaßter Muth, ihn anzurühren, kommt erst aus dem Muthe seiner Hingabe. War doch allerdings ihr Fallen vor ihm — „ein Vorbild des Weltgerichts." Quid judicaturus faciet, qui talia fecit judicandus? Quid regnaturus poterit, qui moriturus hoc potuit? Das ist Augustins Frage dabei, und noch sinniger merkt Bengel an mit kurz treffendem Schlagwort: Tertio dicet olim! Das will sagen: So lange die Frist seiner Geduld fürs Leiden dauert, wiederholt er stets nur zum andernmal den Feinden wie den Freunden sein bekennendes Ἐγώ εἰμι, bis an jenem Tage dasselbe die Feinde für immer niederschmettern wird. War es nicht des Vaters Rath, daß er sich hingeben sollte zum Heile der Welt — ja dann wäre sein Benehmen hier bei der Gefangennehmung unentschuldbares Unrecht gewesen; es ist aber selber das stärkste Zeugniß für diesen Rath und Willen.

Endlich vergißt er nicht auszusprechen, was er von Anfang zugleich meinte: daß man seinen Jüngern kein Leides thun soll. Mitten in der schreckenden Gewalt und niederhaltenden Majestät, die wider Willen gleichsam ihm in die Erniedrigung folgt, streckt er der schirmenden Liebe Hand über sein schwaches Häuflein. Sie haben nicht mit ihm gewacht, Er ist wach für sie zum Schutze. Jetzt sind nehmlich sämmtliche Jünger wieder um ihn, denn das ἐξέρχεσθαι V. 4. ging ja dem Eingange und Vordergrunde des Gartens, also dem Orte zu, wo er die Achte zurückgelassen. Fälschlich malt man aus: „durch den Lärm herbeigezogen" oder dergleichen, denn bei der ganzen Scene war Anfangs kein Lärm, die Schaar kam ganz vorsichtig still heran, und jetzt, als sie gestürzt waren, und sich aufgerafft hatten, was etwa nicht ohne Geräusch abging, standen die ohnehin nicht weit ab gewesenen, vom ersten, lauten Τί ζητεῖτε; schon herbeigerufenen Elfe da. Wenn ihr nun mich suchet — spricht er, damit nochmals deutlich bestätigend, was sie in seinem „Ich bins ja!" nicht fassen konnten: Ich wehre mich nicht, stelle mich euch, nehmt doch den Gefundenen hin! Aber in demselben sanften Tone gebietet er dabei: so lasset Diese gehen! Wahrscheinlich hatten sie Ordre, oder doch wenigstens Lust, auch seinen Anhang zu greifen, wie das mit dem Jüngling hernach bei Marc. uns zeigt; vermuthlich sogar wollen sie eben (oder bald hierauf) in der übrig gebliebenen Verwirrung, noch ohne Muth an ihn selber zu gehen, mit den Jüngern den Anfang machen. Aber er sagt ihnen ganz einfach, was zu thun sei und was nicht, wie er ihnen gesagt hat: Ich

bin's! Daß er nicht spricht: meine Jünger*) — hat auch einen Grund seiner Schicklichkeit, denn das hieße diesen Leuten gegenüber s. v. a. meine Anhänger in einem Sinne, den er nicht anerkennt, in den er sie nicht verwickeln darf. Daß aber, die hier um ihn gefunden waren und die er so schirmend nur mit τούτους bezeichnet, Ihm angehören und am Herzen liegen, lehrt die Sache von selbst. Wenn sonst ein vermeinter Komplott-Anführer spräche: Lasset hier diese Leute gehen — desto gewisser thäte man das Gegentheil, weil er sie eben damit als seine Leute bezeichnet hat. Jesus aber sagt Ein Wort, zwar nicht als Bitte, sondern wirklich wie gebietend im Tone der Bitte — und es gilt als Befehl in demselben Augenblicke, wo er der zu bindende Missethäter ist. So herrscht Er mitten unter seinen Feinden, schon in der Niedrigkeit. Ps. 110, 2. Derselbe bleibt er, immer sich gleich, dem Haufen der Feinde gegenüber wie kurz vorher im Kreise der Freunde: das Rechte schaut, sagt und thut er klar in jedem Augenblicke; zeigt Jedem seinen Platz und Weg, wie er den seinen weiß und behauptet. Welch' ein Mensch!

Der Schaar sagt er mit diesem letzten Wort: Diese (paar meist unbewaffnete, verschüchterte Leute, wie ihr sehet) werden mich nicht vertheidigen! Den Jüngern gibt er Wink und Gebot, was ihnen jetzt zieme und was nicht, wie leider Petrus nicht verstanden hat. Im tiefsten Sinne, wie man mit Recht von jeher gefunden hat, weil wirklich Alles in der Passion so tiefen, typischen Hintergrund gewinnen muß, bildet sich in diesem Ausspruch, der Ihn hingibt und uns freiläßt, die ganze Bedeutung des Erlösungsleidens ab: Er und nur Er wird preisgegeben, auf daß wir frei ausgehen, durch einen Austausch, eine Stellvertretung in realster Wahrheit, wenn auch nicht im düster juristischen Sinne. Siehe hier das Gegenbild und die Umkehrung jenes davidischen Spruches: Ich bin es, der gesündigt und das Uebel gethan hat; diese Schafe aber, was haben sie gethan? 1 Chronik. 22, 17. Mitten in der herandrängenden Unruhe schafft und erhält er noch Ruhe zu einer „Pastoralhandlung für seine Schafe" — daß deren Keiner, die den Tod verdienet haben, verloren gehe, weil und während Er für sie in den Tod gebet. Bis heute noch schont er ähnlich unsrer Schwachheit und gibt lieber Sich, seinen Namen, seine Ehre preis, wenn die Feinde Ihn bei uns suchen.

Diese Bedeutung hat der Evangelist sinnvoll in V. 9. aufgefaßt, und seine citirende Note zum Text ist wahrlich kein „unglückliches ἵνα πληρωθῇ — wie Schweizer sehr unglücklich gesagt hat. Aber Johannes findet auch nicht bloß, wie Viele wohlmeinend sagen und ich

*) Wie Nonnus unbefugt paraphrasirt mit λαὸν ἑταίρων.

selbst früher es ansah, in dem Schutz für das leibliche Leben eine bildliche Vorerfüllung jenes höheren Sinnes, welchen das Gebetswort Jesu für die Seinen freilich haben muß. Allerdings ist solche Zurückdeutung des Geistigen in das Aeußerliche, welches sein Gleichniß wird,*) im Allgemeinen berechtigt und kommt sonst zuweilen vor; hier jedoch sagen wir, wie mir jetzt klar ist, besser: wie der Herr Kap. 17, 12. sein Wort nicht äußerlich gemeint hat, so meint auch Johannes dessen Anführung hier nicht für das äußere Bewahren und Erretten. Das haben Alte und Neue richtig erkannt. Schon die Berlenb. Bibel: „Eben daraus sieht man, daß es Christo auch hier nicht um die leibliche Salvirung zu thun gewesen, sondern daß er ihnen die leibliche Sicherheit verschaffet um der geistlichen willen." Beides hing hier nahe zusammen, denn sie hätten damals das Leiden mit ihm noch nicht ertragen, und er nicht etwa noch Einen, sondern gar Alle verloren. Wie selbst Lampe nicht umhin kann, zu sagen: in se considerati succubuissent tentationi, si simul cum Christo capti essent. Rambach vermittelt und verbindet also ganz treffend: „unser barmherziger Hoherpriester suchet auch unsre leiblichen Umstände so zu vermitteln, daß wir nicht an unsrer Seele darunter Schaden leiden — davon sehen wir hier eine Probe." Lücke gegen Schweizer: „es ist sinnreich und überlegt genug, wenn der Evangelist, bedenkend, wie Petrus kaum bedrängt verleugnete, in jener äußern Befreiung die Ersparung einer Versuchung findet, der kein Jünger damals gewachsen war." **)

Aber nicht bloß die Macht des Herrn gegen der Feinde nur scheinbare Gewalt sehen wir sonderlich in diesem Gebote bei der Gefangennehmung zu Anfang, sondern es verklärt sich nunmehr überhaupt in der ganzen Scene, wie wir sie ferner betrachten werden: seine (göttliche) Liebe gegen des Judas Bosheit — sein (menschlicher) Gehorsam gegen des Petrus Eigenwillen — seine heilige (gottmenschliche) Würde gegen der ganzen Umgebung schwankendes und verwirrtes Betragen. Alles um ihn her, Feind und Freund, ist wie aus den Fugen gerückt in der gewaltigen Bewegung des Ereignisses, das größte Unrecht unter dem Himmel geschieht, die Hölle ist aufgeregt, der Glaube in seinen Jüngern gebrochen, ihre Besonnenheit gestört — Er allein zeigt die Ruhe und Macht, welche das Bewußtsein eines Menschen in Gott hat. So geht Jeder seinen Weg nach des Herrn Weisung, Er selbst den seinen — und es wird Ruhe und Ordnung. Man nehme das voraus als Ueberblick und Disposition für das Folgende: allen mensch-

*) Implementum literale implementi mystici praeludium ac sigillum. Klassisch dafür Matth. 8, 17.

**) Eben dafür entscheiden sich auch Ebrard und Lange.

lichen (auch sonst wohl gerechten) Zorn läßt er untergehen in der göttlichen Liebe, wie das Wort an Judas und zugleich noch die Heilung des Malchus bezeugt; aller göttlichen (sonst wohl ihm zu Gebote stehenden) Macht entsagt er in Vollendung des menschlichen Gehorsams, wie das Wort an Petrus lehrt; mit gottmenschlicher Würde und Klarheit redet, lehret, zeuget er von Anfang bis zu Ende, wie namentlich wieder zuletzt sein Wort an die Schaaren beweiset. Wahrlich, es hat auch nie kein Mensch also gelitten, wie dieser Mensch! Er spricht: Ich bin's! und der Glaube versteht das Wort und stimmt anbetend, freiwillig zu Füßen sinkend ein: Ja, Du bist's!

Das letzte Wort an Judas.

Matth. 26, 50. Luk. 22, 48.

Ein Zeichen hatte ihnen der Verräther gegeben:*) Welchen ich küssen werde, der ist's. Lukas, der dies nicht ausdrücklich sagt, berichtet dennoch nicht bloß den Kuß, sondern auch das auf solche Voraussetzung weisende Wort des Herrn vom Verrathen mit einem Kusse. Ob das *ἀσφαλῶς* Marc. V. 44. ironischen Hintergrund habe nach des Judas Meinung, Jesus werde sich schon zu retten wissen — diese Frage hängt mit der Deutung von Matth. 27, 3. und der ganzen Auffassung des Verrathes zusammen: wir können nicht ausführlich darauf eingehen und bemerken nur abermals, daß diese, uns übrigens unwahrscheinliche Annahme das freche Spiel des Verräthers nur ärger macht. Jedenfalls hat er bis auf dies Zeichen der Ueberlieferung Alles kaltblütig besprochen und wohl überlegt. In dieser „Gespreiztheit der Vorsicht" ist er frech genug, noch damit spielen zu wollen bis in den entsetzlichen Augenblick hinein, daß er sein Jünger und Vertrauter ist; zugleich aber unbewußt und verborgen feige, durch eine Scheu nunmehr zum Fluche gebunden, daß er kein andres, auch äußerlich etwa den Meister schmähendes Zeichen zu geben wagt.**) Nun war aber durch die Kundgebung Jesu, wie wir sie bei Joh. gelesen, das Zeichen unnütz geworden: wie ist's daher zu denken, daß Judas hierauf noch küßte? Diese scheinbar schwierige Frage hat Viele veranlaßt, sich den Hergang in der umge-

*) Matth. *σημεῖον*, Marc. genauer *σύσσημον*, d. i. signum commune, ein verabredetes, gemeinsam gültiges. Bei Matth. *ἔδωκεν* auch nicht anders zu verstehen, als das *δεδώκει* bei Marc.

**) Selbst Jesu dadurch sich noch zu verbergen (wie v. Gerlach meint), kann er nach den Worten Jesu beim Paschamahl unmöglich denken!

kehrten Zeitfolge zu denken: erst soll der Judaskuß gegeben sein, dann sei Jesus entgegengegangen mit seinem „Wen suchet ihr?" Hiefür beruft sich schon Lampe auf Bynäus, hiefür entscheiden sich in neuerer Zeit, daß wir nur hauptsächliche Namen nennen, Heß, Hase, v. Gerlach, Tholuck, Olshausen, Lücke, Ebrard, Lange, Braune. Daß Judas allein voran gegangen wäre — „um das Zeichen von fern zu geben" — während die aufmerkenden Häscher noch, um die scheinbar unverfängliche Begrüßung nicht zu stören, sich zurückgehalten, scheint freilich zur Verabredung als das Passendste zu gehören; doch versteht es sich nicht grade ganz von selbst, wie Ebrard sagt, indem immer auch eine frechere Art des Küssens nach der Absicht denkbar bleibt. Aber wozu und mit welchem Sinne dann erst noch, wenn er schon bezeichnet und „mit dem Kusse verrathen" war, Jesus fragen konnte, wen sie suchten — vollends in welchem denkbaren Sinne dann zum erstenmale die unbefangene Antwort: „Jesum von Nazareth" gegeben sei: das gestehen wir nicht begreifen zu können. Denn dann wäre diese erste Antwort in solchem Grade frech, daß der plötzliche Uebergang zum Schrecken vor dem — ihnen ja nichts Neues sagenden: Ich bin's! undenkbar bleibt. Auch daß, wie Lange die Sache stellt — „Judas auf die strafende Zurechtweisung Christi schnell zurückgeeilt sei, wahrscheinlich also eben er mit diesem eiligen Rückzug das erste Element des sympathetischen Schreckens in die Masse hineingeworfen habe:" das läßt sich nur etwa hübsch hören, bis man die Worte bei Johannes ganz genau ansieht und scharf nimmt, wie sie lauten. Des Johannes Darstellung im unmittelbaren Fortschritt von V. 3. und 4. macht schon an sich durchaus den Eindruck, wie vorhin gesagt, daß dies das Erste gewesen, daß Jesus Allem, was über ihn kam, also auch dem entsetzlich verabredeten Kusse so zuvorgekommen. Das εἱστήκει bei Joh. V. 5. scheint uns durchaus keinen vorgängigen „Rückzug" zu gestatten. Sehr falsch legt Lampe, der das Vorangehen des Kusses voraussetzt, hinein: adstat ergo pudore suffusus, horrore propter commissum scelus rigens et anxie exspectans, quem exitum scena sit habitura. Denn wenn Johannes das meinte, dann müßte er auch das scelus jam commissum erwähnen, oder er hätte höchst sonderbar erzählt. Vielmehr stehet er ganz offenbar nach Joh. für jetzt noch als derselbe dabei, der diese Schaar genommen und hergeführt hatte, so eben mit ihr gekommen war, V. 3. und 5. hängt fest zusammen. Wenn das εἱστήκει, wie denn auch deutlich, besondern Nachdruck hat, so ist es zunächst schon ein ganz anderer, nehmlich wie die Berlenb. Bibel sagt: „er scheint ziemlich stutzig gewesen zu sein, daß er nicht wußte, ob er hinter sich oder vor sich wollte." Genauer zu sagen: er stand unschlüssig und zögerte noch

eine Weile mit dem Kuß — dies eben wahrnehmend will Jesus zuvorkommen und auch ihm die Frechheit ersparen, wie überhaupt Allen alle unnöthige Maßregeln durch sein Entgegengehen. Ja noch mehr, dies εἱστήκει V. 5. ist ganz unleugbar nur ein vorbereitender Vordersatz für V. 6., um nun ausdrücklich in das ἔπεσον, das ihm entspricht, auch den Judas einzuschließen. Ist er also wie die Andern zu Boden gestürzt? Ganz gewiß, nach dem klaren Worte Johannis, dazu sehr natürlich als Einer der Ersten.*) Aber er ist auch, und das ist seinem, nach der Schrift als teuflisch vorauszusetzenden Charakter allein gemäß, Einer der Ersten, wo nicht der Erste, der trötzig wieder aufsteht. Chrysostomus, Cyrill, Theophylakt, Euthymius nehmen an, daß er erst nach Joh. 18, 4—8. den Kuß gab, und dabei bleiben auch wir, sogar mit der nothwendigen Annahme dazu, daß er auch wie die andern Stehenden gefallen sei. Zwar war das Zeichen jetzt überflüssig, aber im Uebermaaße der Frechheit bringt er, kaum aufgestanden, es nichts desto weniger nach. Und zwar nicht etwa, wie man dann gesagt hat: „aus Verwirrung" — denn ein Teufel, ein Mensch, in den der Satan gefahren, kann stürzen müssen, aber verwirrt ist und wird er nicht bei seiner Bosheit, wenigstens nicht in dem Sinne, den man hier meint. Warum denn der Kuß noch, da doch Jesus zur Genüge kund gethan hat, wen sie als den Gesuchten auch nehmen sollen? Sehr natürlich: um — als ein Teufel eben — in Konsequenz die Ehre zu behaupten, sein Wort zu lösen, den Aerger über den Fall schleunigst abzuschütteln. Alles sieht auf ihn, den Führer, da muß er ihnen doch auch Muth machen, zeigen, daß man Jesu nahen könne ganz ungestraft, wie er selbst wirklich am besten weiß. Pfenninger, der diesmal beim Rechten bleibt, läßt Einen im Aufstehen sagen: „Judas, du bist des Todes, wenn du ihm nahe kommst" — und den Argen antworten: „O fürchte nichts, er hat noch keinem Menschen Schaden gethan!" Dem folgt Teschendorff**) und läßt ihn ähnlich die Schaar ermuntern: „Macht euch an ihn! Was fürchtet ihr euch? Ich will euch zeigen, daß man ihm ohne Furcht nahen kann!" Grade so, wenn auch nicht mit Worten ausgeführt, denken wir uns den allein text- und sachgemäßen Zusammenhang der Handlung. Und er trat zu Jesu, und mit einem gewöhnlichen Grußwort küssete er ihn! Lukas hat einfach φιλῆσαι, Matth. und Marc. zwar κατεφίλησεν,

*) Nur den Text verlassende Malerei ist es bei Dräseke: „Das Ich bins! fühlt er noch — das Zurückweichen und zu Boden stürzen sieht er noch — dann verschwindet er." Johannes hat kein εἱστήκει nach dem ἔπεσον besonders für ihn.

**) In seinem Buche: Nikodemus — welches wir im Evang. Johannis früher oft benutzt haben.

doch offenbar Beide nur im Sinne des einfachen *ὃν ἂν φιλήσω*, welches sie vorangeschickt haben. Also diesmal gewiß nicht das Compositum im sonstigen Sinne: diu multumque osculari, beküssen,*) abküssen (das osculis aliquem fatigare des Tacitus) — was schon dem singularen *φιλήματι* der Rede Jesu bei Luk. entgegen ist, abgesehen die Unschicklichkeit überhaupt.**) Welch ein Kuß, dieser Judaskuß, mit Recht für alles Abscheuliche gleicher Art zum Sprüchworte geworden, obgleich nichts dieser Art ihm ganz gleich kommen kann, und z. B. der Joabskuß 2 Sam. 20, 9. 10. nur ein entferntes Vorbild bleibt! Unter allen Küssen des Hassers, die Salomo Spr. 27, 6. mit dunkelem Sinne נַעְתָּרוֹת heißt, aber jedenfalls damit etwas gar Böses, Treuloses, Giftiges meint, war dieser Kuß in's Angesicht des Heiligen Gottes das Abscheulichste, Schmerzlichste.

Auch wohl zum Zorne reizend — für jeden Anderen, für den Herrn Jesum aber nicht. Es gibt einen sündlosen Zorn heiliger Entrüstung, den unser Heiland sonst auch wohl hatte und äußerte: wenn irgend etwas dieses rein menschliche Gefühl in dem zarten Heiligen, der so vom höllischen Frevler begeifert wurde, noch einmal aufregen konnte, so war es dies! Welcher Gerechte unter den Menschen hätte nicht sein Angesicht abgewandt? Welcher Heilige dürfte nicht unter andern Umständen über Aehnliches heilig sich entrüsten? Aber hier, jetzt ist es etwas Anderes: diesem Judas gegenüber will und darf Jesus nur Sanftmuth und duldende Liebe haben. Die Hölle im Menschen wird gerichtet durch die göttliche Liebe des Menschensohnes in der Zeit der Langmuth, die hernach erst zum brennenden Feuer werden soll. Der Herr hält sein Angesicht hin, leidet den Kuß, nimmt ihn hin — das ist überschwänglich mehr als was er Matth. 5, 39. von den Seinigen verlangt. Eines David Unterwerfung unter Simei's Fluchen und Werfen, oder was man Aehnliches finden möchte, reicht nicht an dieses Hinnehmen dieses Kusses.***) Christus hat die Seinen geliebt bis ans Ende — aber auch den Verlornen unter den Seinen, den Abtrünnigen.

---

*) Welchen Ausdruck auch noch Lange (III, 234.) gebraucht.

**) Dennoch setzt die Berlenburger Bibel gar: zerküssete ihn — Bengels Uebersetzung wenigstens: gab ihm Küsse — wie im Gnomon: plus semel. Ebrard macht ein „Umarmen" daraus, Lange will in *κατά* das Ueberraschen (?) mit dem Kusse bezeichnet finden. Alles unpassend und unnöthig, indem *καταφιλεῖν* für bloß *φιλεῖν* im Griechischen sicher vorkommt. (Freilich grade Sir. 29, 5. bei Wahl paßt nicht, wohl aber 3 Esra 4, 47.) Das stärkere Wort soll nur das wirklich Vollbrachte stark hervorheben: brachte ihm einen Kuß bei, that ihm denselben an.

***) Pfenninger: „Willst du wissen, was Satan thun und Gott dulden, was die schlimmste Menschheit thun und die beste Menschheit dulden kann, so siehe nur den Mund Judas, der küßt, und die Wange Jesu, die sich küssen läßt."

2 Petr. 3, 1. Darum schweigt er auch nicht etwa bloß, was überhaupt ein leichteres Dulden, sondern redet noch, jetzt wie in der ganzen Passion jedesmal am rechten Orte. Seltener, kürzer stets, je weiter es rückt, werden seine Worte, doch desto gewaltiger, wo sie sich ziemen zum Zeugniß.

Wir wollen uns nicht etwa thöricht bemühen mit zweifelnder Untersuchung, wie das zwiefache Wort an Judas, welches wir haben, nach oder neben einander gesprochen sein möge; wir nehmen Beides einfältig hin und verstehen, daß es ja doch nach dem Geiste zusammen ein einiges Wort ist. Also zuerst, was Matthäus berichtet! Denn dies erscheint uns wirklich als zuerst gesprochen, insofern es die unmittelbar anknüpfende Erwiederung ist auf das Grußwort, welches den Kuß begleitet hatte. Nach Matth. *Χαῖρε, ῥαββί* — als höhnender Gruß Vorspiel von dem Spotte der Soldaten Kap. 27, 29. Die vertraulichste Formel, die sich wohl je ein Jünger gestattete, nach damaliger Sitte des Sprachgebrauchs sowohl bei Juden als Heiden; ob man im Apostelkreise dem Herrn selbst ein שָׁלוֹם לָךְ gesagt habe, möchten wir für das Zartgefühl der Andern wenigstens bezweifeln. Wenn indeß Braune meint, hier sei der griechische oder römische Gruß um der heidnischen Soldaten willen gesprochen, und dann fortfährt: Judas hätte es wohl vermocht, auch das jüdische „Friede mit Dir!" in diesem Augenblick über die Lippen zu bringen — so wollen wir das Letztere gelten lassen, darum auch dem Ersteren eine gewisse Wahrheit zugestehn, wenn überhaupt Matth. buchstäblich berichtet. Bei Marcus lesen die besten Codd. und der Syrer ein doppeltes Rabbi ohne *χαῖρε*, Lachmann setzt nur eins, die Vulg. dagegen im gewöhnlichen Text auch Ave, Rabbi. Wie dem auch sei, das Uebereinstimmende bleibt: er hat ihn grüßend und küssend (mit oder ohne Ausdruck des Grußes) Rabbi geheißen. Dem entspricht nun zuerst, daß der Herr erwiedernd ihn *ἑταῖρε* begrüßt. Freilich fast schwer zu verdeutschen, indem das am nächsten liegende „Mein Freund" *) entweder zu zärtlich, sentimental genommen werden kann, oder auch wieder zu derb und trocken, wie man einem begegnenden Wanderer zuruft: Guter Freund! Keins von Beidem soll es ja sein, vielmehr noch freundlicher, liebreicher lauten an diesem Ort in Jesu Munde, als die nur halb freundlichen, halb schon abfertigenden Anreden in den beiden Parabeln Kap. 20, 13. 22, 12. Das „Gesell" in der Berlenb. Bibel ist sehr gut gemeint, nehmlich nach Ps. 55, 14., und würde nach der Grundbedeutung zutreffen, wenn es nicht im Sprachgebrauch einen ganz andern Klang bekommen hätte. Freund im Sinne von *φίλος* kann der Herr unmöglich sagen, denn

---

*) Freund kurzweg ist undeutsch und gibt gar keinen deutlichen Klang für uns.

wieviel das in Seinem Munde bedeutet, sehen wir Joh. 15, 14. 15. — auch nicht einmal im schwächeren Tone des menschlichen Verhältnisses insgemein kann er den tückischen Feind — im Augenblicke des Verrätherkusses wider die Wahrheit so nennen. Ja selbst die Erinnerung an vormalige Freundschaft von Seiten dieses Argen wäre noch wider die Wahrheit. Das liegt auch nicht im Worte, wie Ammonius erklärt: ὁ ἑταῖρος οὐ πάντως φίλος. καὶ ἑταῖροι, οἱ ἐν συνηθείᾳ καὶ ἐν συνεργίᾳ πολὺν χρόνον γεγονότες. Also die Anerkennung des bisherigen, so schrecklich nun im Bruche noch verhöhnten nahen Verhältnisses liegt in dem Worte: Wie du durch Gruß und Kuß dich erweisest — ja leider, so naher Genosse warst du mir! Dieser Judas ist die Schande, der Auswurf der Menschheit. Zweimal mit inhaltschwerem Siehe (wie vorher über Tische) hat der Herr sein Herbeikommen vornehmlich angekündigt; die drei Evangelisten vermögens nicht anders zu berichten, als daß sie nochmals wie mit Schauder beifügen: der Zwölfen Einer! Daß Dieser ihn verräth, ist Christi Schmach und Schmerz, der Feinde Trost und Trotz. Dennoch bekennt sich der Herr zu ihm, was die aus einer ersten Wahl herkommende Genossenschaft anlangt, grade wie er bis heute Solches bei der Schmach von falschen Freunden und Abtrünnigen anerkannt bleiben läßt. Für Judas ist das die mildeste, passivste Form des Gerichtes, welche der Dulder jetzt finden kann, Erinnerung an alle Gnade dieser Genossenschaft, die er auf Muthwillen gezogen, an alle ihm offen gestandne, bis jetzt umsonst offen stehende Liebe von Seiten des Herrn, also feurige Kohlen auf sein Haupt. Für die Schaaren, die zusehenden und zuhörenden, welche wirklich dabei berücksichtigt werden müssen, ist es die würdevollste Form, sich unter die ungeheure Schmach geduldig zu beugen, Beides nehmlich, die Anerkennung: Ja wohl, das ist Einer meiner Nächsten — und nun dazu die Erklärung: Ich weiß, was dieser Kuß bedeutet!

So gehet die Frage: ἐφ' ὃ πάρει; zunächst aus der nöthigen Rücksicht für die Dabeistehenden über zur eigentlichen Anrede an des Verräthers Herz und Gewissen. Daß die Sprachform fragend ist,*) glauben wir mit Winer und finden eine Ausrufung ungehörig, als wäre der Herr jetzt irgend überrascht, bestürzt, entrüstet, oder was man denken wollte statt der geduldigen Hinnahme des klar und ruhig durchschauten Frevels. Eben so wenig ist in der Form eine Aposiopesis anzunehmen, wohin die Variante ad quod in der Vulg. weisen könnte, wobei das Fragezeichen ganz wegfiele: Wozu du da bist — ich weiß

*) Das Relat. ἐφ' ὃ für ἐπὶ τί. Dasselbe bei der, jedoch nicht vorzuziehenden Lesart ἐφ' ᾧ — Hesych. ἐπὶ ποίῳ σκοπῷ.

es! In der Sache liegt das freilich mit, aber die Frage gehört zum Andringenden für Judas, die rechte Aposiopese (nur kaum in der Form nöthig, bloß dem Sinne nach) drückt Bengel aus: hoccine illud est, cujus caussa ades? So paßt es zu dem ähnlich gestellten andern Worte bei Lukas, hat fast menschlich zugleich so etwas in sich, wie kaum glauben können das Entsetzliche, längst Gewußte, nun es geschieht: Armer, umsonst Gepflegter, Unseliger, also wirklich zu diesem Entsetzlichen bist du jetzt da? *Πάρει* stärker als *ἦλθες*, nicht einmal ganz gleich mit *παραγέγονας ἐνταῦθα* (vollends nicht: an diesem Orte und bei dieser Gesellschaft) — sondern stark und einfach die wirkliche Ausführung des argen Rathes bezeichnend, den Verräther in seiner handelnden Gegenwart erfassend.

Alles dies, die geduldigste Hinnahme zugleich mit der einschneidendsten Anklage, wiederum diese nur als tiefste Klage der umsonst liebenden, verhöhnten Liebe, darin Ausdruck des göttlichen Leidens liegt eben so in dem andern Worte, welches Lukas gibt, aber noch mehr dazu, etwas noch Andringenderes für den Verräther. Warum sollte nicht Beides nach einander geredet sein, wie es so natürlich als erste und zweite Stufe des Ausdruckes für den Eindruck des Momentes erscheint? Das erste Wort wandte sich zurückblickend in die ganze Vergangenheit des *ἑταῖρος*, das andre bleibt nun stehen vor der mit *πάρει* gefaßten Gegenwart: *παραδίδως;* Das erste nahm noch zur schuldigen Anerkennung Rücksicht auf die Umstehenden, das andre faßt diesen Judas ganz allein persönlich. Das erste wagte noch kaum auszusprechen den Frevel, das andre bezeichnet ihn aufs konkreteste: *φιλήματι!* Das erste wägt die Schuld nach der bisher genossenen Huld und Gemeinschaft, das andre greift mit fast formulirtem Thatbestande des Verbrechens wie an die Gränze des bevorstehenden Gerichtes voraus. Jetzt nennt der Herr den Armen, den Argen bei seinem Namen, dem in seiner Person für ewig gebrandmarkten, der doch so schöne Bedeutung hat. Den Namen des Herrscherstammes, der von Preis Gottes redet, der selbst gepriesen werden sollte, den Hauptnamen des erwählten Volkes jetzt hat dieser Mensch (vielleicht der einzige Judäer unter den Zwölfen) in der Beschneidung empfangen, so ist er zum Apostel berufen, so — wie oft vom Meister angeredet worden! Lukas erinnert an dergleichen Gedanken im Voraus mit seinem: *ὁ λεγόμενος Ἰούδας* — der sogenannte, ungefähr wie 1 Kor. 8, 5. vergl. Joh. 10, 34. 35. Welch ein Gegensatz, dieses bei Namen Rufen hier mit jenem „Maria!" des Auferstandenen! Des letzten Wortes vom Leidenden an den Verräther — mit dem ersten Worte des Auferstandenen an die liebende Jüngerin! Mit einem, mit solchem Kusse — das nun voran, um noch zu sagen: Ich weiß auch diese Verab-

redung, daß du mich damit verräthst!*) Nach deiner boshaften Absicht ists und bleibts Verrath, für mich ist es freilich keiner. Hiemit erinnert schließlich der Herr den Verräther an das über ihn gesprochene Wehewort beim Abendmahle, darum der gleiche, hier so wenig wie dort etwa die Schuld mildernde Ausdruck: den Sohn des Menschen! Hatte doch des Judas jetziges: Rabbi! wieder an jenes: „Bin ichs, Rabbi?" gestreift und gleichsam in entsetzlicher Bosheit, aus der angeführten Schaar der Feinde zum ehemaligen Meister hervortretend, gesprochen: Ich bins, Rabbi! Der Herr erwiedert, wundersam nochmals das Faktum wie in Frage stellend, aber nur seine schreckliche Wahrheit damit dem Thäter allein zuzuweisen: Also solch ein Mensch bist du, Judas? Das thust du? Diese Frage war der letzte vergebliche Schlag an sein hartes Herz — welch ein Blick sie begleiten mochte? Das bleibt unvorstellbar, wenn nicht vorgezogen wird anzunehmen, wozu wir fast geneigt wären, daß der Herr nur sprach, das Gericht seines Blickes aber (dem der Blick des anschauenden Frechen gewiß begegnet wäre) zurückhielt. „Dem Judas hielt er eine Predigt, dem Petrus warf er nur einen Blick zu. Die Predigt half nichts beim Judas, der Blick hatte Wirkung zur Buße beim Petrus." (Goßner.)

Welch' eine Entäußerung und Verleugnung Desselben in seiner ersten Zukunft, von dem für die andre, richterliche geschrieben steht: mit dem Odem seiner Lippen wird er den Gottlosen tödten! Doch liegt schon im letzten Wort an Judas das Gericht verhüllt: diese Frage und Klage hat er als Anklage mitgenommen in seine Hölle; die Erinnerung dieses Wortes wird das Erste sein, womit er am jüngsten Tage noch einmal vor seinem Richter stehen und — stürzen muß.**)

*) Sehr gut sagt Lange, was wir oben angedeutet, noch anders: „Derselbe Geist der Sinnesverwirrung, der ihn zum Verräther machte, führte ihn ebenfalls auf dieses teuflische Raffinement, diese unerhörte Kombination des Jüngerkusses mit dem Verrätherzeichen, die ihres Gleichen nicht kennt in der Weltgeschichte — worin der listigste Witz in die brutalste Dummheit umschlägt." Ja wohl, das war zugleich sein Fluch und Bann als abtrünniger ἑταῖρος, daß er küssend verrathen mußte. Daß aber Lukas mit ἤγγισε φιλῆσαι meine, der Kuß, den er ihm beizubringen suchte, sei nicht ganz gelungen — widerspricht nicht bloß dem κατεφίλησεν der Andern, sondern auch dem hinnehmenden φιλήματι des Herrn. Wenn endlich Lange das Wort an Judas auffaßt: „er warf ihm das strafende Wort zu — womit er ihn so zu sagen abschüttelte" — so scheint dieser Ausdruck dafür ganz verfehlt, denn er trägt etwas Zürnendes, Abfertigendes hinein, wovon eben Jesus beim völligen Ausleiden und Durchschmecken dieses Verrätherkusses fern blieb.

**) Krummacher: „Einst entkleidet sich das Wort seiner fragenden Form, und verwandelt sich dann in ein richterlich nacktes: Du verriethest des Menschen Sohn mit einem Kuß!"

Die Heilung des Malchus.

Luk. 22, 51.

Der Moment des Wortes an Judas ist nach Matth. und Marc. das *Τότε*, wo sie hinzutraten, die Hände an Jesum legten und ihn ergriffen. *) Auch Lucas fügt dies Ernst machende Handanlegen unmittelbar daran durch: *ἰδόντες δὲ τὸ ἐσόμενον*. Das ist der Anfang des Rechnens unter die Uebelthäter vor den Menschen. Den Judaskuß haben die Jünger, hat Petrus mit starrem Grauen angesehen, Jesu Dulden, Jesu Reden dabei nicht verstanden — jetzt aber wacht ihr Widerstand auf. Das höchste Unrecht, das in der Weltgeschichte möglich war, geschieht vor ihren Augen. Wie nun unser Fleisch nicht leiden will überhaupt, so will unser fleischlich gesinnter Geist insonderheit nicht Unrecht leiden, denn er verstehet nicht die Göttlichkeit dieses Unrechtleidens, die duldende Langmuth schon des Weltregierers. Da greift der Mensch Gott ins Amt und meinet, selbst Recht schaffen zu müssen. Ziemlich schüchtern noch (wie Heß fein wahrnimmt) benehmen sich die Häscher beim ersten Angreifen Jesu selbst — desto näher der Gedanke bei etlichen Jüngern: Wir haben ja auch Hände! Alles, Alles hat bis jetzt laut gerufen, was der Herr betete: Vater, dein Wille geschehe! Aber sonderlich Petrus wills nicht, daß dem Sohne Gottes dies widerfahre, wie Matth. 16, 22. Auch Andre mit ihm (wiewohl nicht grade die Elfe sämmtlich) thun die Frage, welche Lukas gibt: Herr, sollen oder dürfen wir denn nicht mit dem Schwerte zuschlagen, das Schwert gebrauchen? Wörtlich genau: Ob wir wohl schlagen? Was meinst du? Welcher plötzliche Kontrast dieser, bei aller „Herr" sagenden Ehrfurcht doch höchst eigenwilligen Frage mit dem Sanftmuthsworte dieses Herrn an den Verräther! Welche Thorheit in dieser Frage, der Gedanke: derselbe Herr, welcher so sich küssen läßt, werde nun das Schwert erlauben! Dennoch spricht, wo das Unrechtleiden angeht, in Jedem solch eine Stimme, wäre es auch nur mit schon stärkerer Ahnung der Antwort vom Herrn, als hier ganz leise noch in der Frage liegt. Aber nicht Alle fahren zu, ohne die Antwort abzuwarten, wie Petrus, den uns erst Johannes nennt. Der will sich zeigen, wo es nur den Herrn anzuschauen galt, um Antwort auf alle solche Fragen zu haben; will sein früher gegebenes Wort lösen, gut machen, was er verschlafen hat — handelt aber noch im Schlaf! Anstatt vorhin mit Wachen und Beten die Waffe des Geistes gegen sich

*) Wie will man doch hier erst einschalten, was Johannes erzählt?

selbst zu führen, bricht er jetzt los mit falschem Eifer am unrechten Ort. Gewöhnlich wird in den Passions-Andachten nur seine Verleugnung betrachtet, aber sein Schwertziehen vorher gehört nothwendig dazu, Beides in seinem Zusammenhange zu betrachten gibt erst das fruchtbarste Verständniß. Petri Schwert ist das Schwert des Fleisches, das von uns selbst wider Gottes Ordnung genommene. Wir ziehen es leider alle noch manchmal: wenn wir nicht genug gedemüthiget sind, sondern uns selbst vermessen; wenn wir unseres Herrn Worte und Werke, die zum Leiden weisen, darum nicht verstehen und behalten; wenn wir zufahrend nun im blinden Eifer den Unrechten treffen und statt vermeinter Hülfe nur größeren Schaden anrichten. Luther hat das ohne Akkusativ gestellte πατάξομεν der Frage sehr wohl ausgedrückt: Sollen wir drein schlagen — denn so geschiehts, blind hinein, wen es treffe. Als Petrus aus der Scheide gezogen und zugehauen hatte — wer war getroffen? Der Erste, Beste — vielleicht ein besonders vordringender Knecht, dessen Keckheit ihn ärgert, vielleicht aber auch ein verhältnißmäßig unschuldiger, seine Pflicht mit schwerem Herzen erfüllender Diener der Obrigkeit. Alle vier Evangelisten bezeichnen seine merkwürdige Person, die hier Verwundung und Heilung schnell zusammen erfuhr, mit dem die Tradition voraussetzenden bestimmten Artikel: τὸν δοῦλον τοῦ ἀρχιερέως. Nach dem Haupte zielte der unberufene, mörderische Hieb, Malchus aber biegt links aus, daher nur das rechte Ohr getroffen wird. Für ὠτίον (bei Marc. und Joh. auch die Variante ὠτάριον) gebraucht doch Lukas abwechselnd (V. 50. vor V. 51.) auch οὖς, woraus wir sehen, daß ὠτίον (wie schon in der LXX. öfter für אֹזֶן) keineswegs etwa nur das Ohrläppchen anzeigen soll, sondern das äußere Ohr schlechtweg. *)

Neue, schmerzliche Schmach über den Herrn von einem Andern seiner eigenen Jünger! Der verdirbt ihm, beschmutzt oder trübt ihm wenigstens von außen die heilige Würde seiner Geduld in ihrem schönsten Augenblicke, wirft den bösen Schein auf ihn, als hätte man doch mit Waffen zu kommen Ursach gehabt. Zum ersten und einzigen mal, um Jesum zu schützen, widerfährt hier einem Menschen Leides. Was thut der Herr? Wahrlich nichts Anderes konnte er thun, als was freilich nur Lukas berichtet und Neander, der leider stets unsichere Historiker unter den gläubigen Exegeten, deßhalb anzweifelt. Wie schön dagegen läßt Pfenninger hier den erzählenden Jünger fragen: Was meinet ihr, das er that? und einen fein fühlenden Melea darauf antworten: „Dem Simon wehren! Das Ohr heilen?" Da fragt der Erzäh-

*) Die alten Grammatiker sagen: οὖς ἀττικῶς, ὠτίον ἑλληνικῶς — oder οὖς ἀττικοὶ, οὐκ ὠτίον. Bekanntlich wird auricula grade so gebraucht.

lende ganz erstaunt: „Wußtest Du's?" Melea spricht: „Wie könnt' ich das? Aber wie kann Der anders, der Judas teuflischen Kuß vertrug?" Die sich wirklich fast von selbst verstehende Heilung des Verwundeten wird von den drei Andern übergangen, weil ihnen das Wort an Petrus als viel wichtiger vorantritt; Lukas aber bringt That und Wort der Heilung richtig dazu. Daß der Herr nicht erst mit Petrus ausreden und den verwundeten Knecht so lange warten lassen konnte, versteht sich bei der Aufregung Aller durch dies erste Schwertziehen und Blutfließen. Also das Heilen und das hiezu gehörige Wort ist das Erste; Beides erfordert einen Augenblick nur, also auch nicht zu sagen: während der Heilung redet er dann weiter mit Petrus — denn die Heilung war ja keine langsam währende Operation. Sobald der falsche Schwertstreich gefallen ist, weiß er, was zu thun, und versäumt nichts nach beiden Seiten hin: fast gleichzeitig heilt er den Geschlagenen und straft er den Schlagenden (auch zur Heilung); weil es aber doch nicht ganz in einander gehet, behält das Wegnehmen des Aergernisses und Schadens den Vorrang. So macht er selber demüthig, wie wenn es Schuldigkeit wäre, wieder gut was der ungeschickte Jünger übel gethan *) — so legt er nochmals Zeugniß ab, daß auch seine Wunderkraft nicht gewichen sei jetzt, wo er aller Hülfe und Wehr für sich selbst entsagt **) — sorgt freundlich dafür, daß Petrus nicht gestraft, vielmehr, wo eines Menschen Leben verderbt werden sollte, dieses Menschen Seele gewonnen werde, was wir doch wohl von Malchus annehmen dürfen. Das ist die letzte Uebelthat seiner Hände, nun streckt er sie den Banden hin.

Eben diesen letzten Gedanken finden wir in dem vieldeutigen Worte, welches nach Lukas die Heilung begleitet, eigentlich ihr vorangeht. Jesus

---

*) Daß es bei Malchus grade das Ohr war, dürfen wir uns wohl merken, die wir mit falschem Schwertziehen, d. h. auch mit unevangelischem Behaupten des Evangeliums, verkehrt eifernder Predigt die Leute leider so manchmal „über's Ohr hauen," d. h. ihnen wirklich zum schlimmsten Schaden die Willigkeit des Hörens auf das Wort der Wahrheit rauben. Ohren abhauen können wir Alle, das Wiederanheilen steht nur bei dem Herrn.

**) Ein rechtes Hauptwunder zuletzt noch, nicht weg zu erklären! Nach des Joh. ἀπέκοψεν, der Synoptiker ἀφεῖλεν sollte man fast meinen, das Ohr hätte ganz abgehauen am Boden gelegen. Doch war es nur so gut wie ab und hing noch (Krummacher in seiner Weise zu stark: nur noch an zarten Fasern auf die Wange herab) — denn ἁψάμενος meint eine Heilung durch bloßes Berühren, wie immer, gewiß aber nicht ein Aufheben und Ansetzen des ὠτίον. Man merke wohl, wie Luk. das erstemal οὖς, das anderemal ὠτίον setzt, keineswegs etwa umgekehrt. Freilich nach Bahrdt's Reden Jesu — hing ein Stückchen vom Ohr herab und sogleich zog der Herr etwas aus der Tasche hervor und — verband den Verwundeten!

hätte diesmal schweigend, wie im Vorübergange, mit der augenblicklichen Berührung bloß das Wunder gethan, aber dazu muß er erst Freiheit haben. Ohne Berührung will er nicht heilen, theils um jetzt nicht zu prangen mit einem auffallendsten Wunderwort des bloßen Gebietens etwa, theils um dem armen Malchus den Moment der erfahrnen Kraft Gottes eindrücklich zu machen. Mithin redet er, und zwar grade so, wie wir bei Luk. richtig verstanden lesen.

Die älteste Uebersetzung freilich, welche schon die Peschito gibt, verstehet ganz anders, und wird von Vielen bis heute gebilligt, auch fast von allen deutschen Uebersetzern einschließlich der v. Meyer'schen Berichtigung angenommen. Grotius und Bengel deuten: Lasset es hiebei bewenden, damit genug sein! als an die dreinschlagenden Jünger gesprochen. Wofür obenein, was dann auch nahe liegt, z. B. Scholz und Theile die Rede noch in zwei Sätze trennen: Ἐᾶτε, ἕως τούτου (scil. ἀπόχρη) — Olshausen: Haltet ein, bis hieher und nicht weiter! Allioli: Lasset ab, nicht weiter! Bengel: Lasset es hiebei bewenden! Kistemaker: damit sein! Aber Lange bemerkt richtig: dagegen spreche doch, daß Jesus den Jünger nach der Heilung zurechtweiset. Wenn er den Petrus tadelt, so kann er nicht den Andern, die etwa so fortfahren möchten (es war indeß nur noch ein zweites Schwert da, was auch dagegen spricht) — mit unleugbar in solcher Sprechweise liegender, leiser Genehmigung sagen: es sei der Sache genug geschehen, sie hätten ihren guten Willen zur Vertheidigung, die freilich nicht am Platze sei, hinreichend bewiesen. Ironie aber ist hier nicht am Platze, wohin der offenste, deutlichste Protest gegen die falsche Gewalt gehört, der ja auch nachfolgt. Eher schon läßt sich etwas Anderes hören, womit man auch noch bei der Annahme bleibt (die aber nur im Zusammenhange zu liegen scheint und keinen eigentlichen Grund hat), daß das Wort an die Jünger gerichtet sei. Luther übersetzt: Laßt sie doch so ferne machen! und erläutert in der Randglosse: „Lasset sie ihren Muthwillen üben, so fern es ihnen verhänget wird; es hat ja Alles seinen Richter, daß wir es nicht dürfen selbst rächen." Was die Hirschberger Bibel, sonst gern an die Randglossen sich haltend, noch ein wenig bessert in der Konstruktion, so daß der vorhin genannte Sinn zugleich mit herauskäme: „Lassets doch sein, d. i. laßt die Feinde thun, was sie wollen. So weit! d. i. Gehet ja nicht weiter mit einem voreiligen Widerstande." Letzteres, die Theilung des kurzen Satzes in zwei Worte wieder verschiedener Beziehung wäre nun gewiß gar zu gedrängt elliptisch, wirklich unverständlich geredet; aber auch Luthers Fassung des ungetrennten Satzes trifft ein ähnlicher Tadel. Lasset sie gewähren und mit mir machen — das wäre zwar allerdings eine schickliche, erste Antwort auf die Frage: Sollen wir dreinschlagen? Aber

dazwischen ist doch schon der Hieb und Schade gekommen, so daß Jesus nicht, dies auch nur Einen Augenblick übergehend, mit einem ersten Wörtlein ignorirend, weiter sprechen kann zu den Jüngern, die leider selbst falsch geantwortet haben. Ein αὐτούς bei ἐᾶτε zu ergänzen bleibt hart, härter noch das ἕως τούτου zu deuten auf Alles, was sie noch nach Gottes Erlaubniß an ihm thun werden, dessen das Wenigste jetzt erst geschehen ist; ἕως τούτου muß neben ἐᾶτε sprachgemäß den gegenwärtigen Moment oder doch etwas eben Vorliegendes meinen.

Es bleibt also nur übrig, daß Christus, indem er das Gutmachen des Schadens anhebt, sehr natürlich sich an die aufgeregte, geärgerte, verletzte, nach diesem Streich schärfer auf ihn zufahrende Schaar wendet.*) Ganz richtig Lange: den Jüngern sei fürs Erste die Heilung selber Zurechtweisung (und Antwort) genug gewesen; für diese Heilung aber müsse der Herr einen Ausstand bei den Feinden in Anspruch nehmen, da er sich ihnen bereits überliefert hatte. Und nun verstehen wir dies oft ganz übersehene, leider durch die Uebersetzung verdunkelte Wörtlein in seiner Herrlichkeit. Welch eine Demuth mitten im Bewußtsein und Gebrauch der heilenden Gotteskraft, welch ein feinstes Rechtsgefühl sogar im Leiden des Unrechts, daß er die obrigkeitliche Gewalt, an die er sich allerdings bereits übergeben hat, erst um Erlaubniß und Zulassung anspricht, die Feinde gleichsam bittet, noch ein wenig zu warten und ihm zur nöthigen, schuldigen Wohlthat die Hand frei zu lassen!**) Nun verstehen wir dies zwischen Bitte und erhabenem Gebot schwebende bloße ἐᾶτε, zu dem er nicht einmal fügt: lasset mich — nun auch das eben so verhüllende τούτου, womit er das Wunderwerk meint, dies Heilen als zuvor noch unerläßlich, ehe er sich binden lasse, bezeichnet.

---

*) Denn durch diesen Schwertstreich war ja natürlich, wie Krummacher schildert, ein gewaltiger Wirrwarr in die ganze Scene gebracht.

**) Rambach: „Haltet inne so lange! Darinnen er bittet (und zugleich befiehlt), daß sie ihm die Hände frei lassen möchten, bis er das Ohr wieder angeheftet.“ Wesley: „Suffer me at least to have my hands at liberty thus far, while I do one more act of mercy.“ Heß: „Jesus, dem man eben die Hände auf den Rücken binden will, verlangt nur einen Augenblick noch frei zu sein, bis er die Wunde geheilt habe.“

Das Wort gegen Petri Schwert.

Matth. 26, 32—34. Joh. 18, 11.

Ja, sie haben ihn gelassen so lange, bis er dies gethan. Ja, sie mußten innehalten, sobald Er sprach: Haltet ein — und wenn sie auch nicht verstanden hätten, warum oder wozu. Vielleicht ist wirklich die mit schnellem Berühren geschehene Heilung von den Meisten nicht gleich bemerkt worden; der Herr bedeckt sie auch als kleine, sich von selbst verstehende Nebensache sofort wieder, indem er nun ungestört seinem Petrus das gebührende Wort sagt. So lange Er spricht, hören Alle und thun ihm nichts: das zeigt sich in der ganzen Passion. Die Schaar hätte wohl gar, trotz des erregten Zornes, inne gehalten, wenn er zuvor mit Petrus geredet hätte — was er jedoch aus zartestem Wahrnehmen der Schicklichkeit nicht also that. Die Rede gegen Petri Schwert, eine im dafür geeignetsten Augenblick mit Wort und That uns Allen gegebene Lehre geht von Petri gezogenem Schwert aus und endigt im οὕτω δεῖ γενέσθαι der Schriften. Die allgemeine Lehre für alle Zukunft voran — das ist das Erste. Die Begründung derselben durch das erhabene Beispiel seines freiwilligen Verzichtleistens auf Gewalthülfe, selbst von himmlischen Mächten — das ist das Andre. Wiederum die Begründung dieses seines, freilich auffallenden Verhaltens durch den göttlichen Rath und Willen — das ist der nothwendige Schluß und Abschluß gegen den Eigenwillen.

Vers 52. Dieser Eigenwille wird zuvörderst angeredet und abgewiesen: Stecke, wende zurück dein Schwert an seinen Ort! Dies bei Joh. vielleicht, vermuthlich (doch nicht gewiß) unächte σοῦ steht bei Matth. desto stärker voran. Tuum — alienissimum a mea caussa, wie Bengel deutet. Das hilft nicht, das trifft nicht recht, das richtet nur Schaden und Aergerniß an.*) Diesem ganz gegen Roms weltlichen Schwertgebrauch entscheidenden Worte wissen sie künstlich auszuweichen, es selbst noch in ein Zeugniß für ihre Anmaßung zu verkehren, wie z. B. Pabst Eugen III. grade das urgirte, daß doch zu Petrus anerkennend, beilegend gesagt sei: dein Schwert — nur für diesmal

*) Was aber, wohl zu merken, auch von falscher, aus des Fleisches Trotz und Haß herkommender Waffe des Wortes gilt: „nicht mit Grimm und Bitterkeit, sondern mit ruhigen Beweisen und leutseliger Zurechtweisung. — Die Wahrheit läßt sich gern rechtfertigen von ihren Kindern; aber wenn wir dreinschlagen, so spricht sie, zu uns gewandt, göttlich ruhig: Stecke dein Schwert in die Scheide! Soll ich den Kelch nicht trinken —?" (So v. Meyer, im Lichtboten, II. 195.)

sollst du es nicht brauchen! Solche römische Thorheit sei unwiderlegt von uns, denn Jedermann siehet, daß in dem „Dein" so etwas nicht liegt, sondern zunächst eben die Abweisung: das von dir eigenwillig, am unrechten Ort jetzt genommene und gezogene. Ganz eine andre Frage bleibt jedoch, deren Beantwortung mit Petri besondrer Person oder gar mit Rom nichts zu schaffen hat: ob denn hier der Herr jeden Schwertgebrauch in der Hand seiner Jünger verboten habe, verbieten könne? Die Antwort steht anderwärts deutlich in der Schrift, folgt aus dem Verhältniß der Sache selbst, wird auch hier mit einem gewissen Ausdruck fein angedeutet. Johannes nehmlich berichtet wohl bloß, als habe der Herr gesagt: εἰς τὴν θήκην, vergl. 1 Chron. 22, 27. Jer. 47, 6. — doch steht bei Matthäus merkwürdig anders: εἰς τὸν τόπον αὐτῆς, und wir meinen, dieser sinnvolle Ausdruck sei als der genauere nicht bloß wieder auf θήκην zu reduciren. Es bleibt ja noch ein feiner Unterschied, ob nur die Scheide genannt sei für jetzt, oder ob diese zugleich, weiter sehend, als der Ort des Schwertes bezeichnet werde. Mit Letzterem wird zugestanden, daß auch dem Schwerte von Rechts wegen ein Ort zukomme, und zwar natürlich die Scheide, in der man es trägt, nicht bloß dazu, daß es allezeit darin bleibe,*) sondern daß es auch gezogen werden dürfe und solle. Für diesen Sinn, aber in ganz andrer Anwendung, als der papistischen hat Salmeron Recht: Non dixit Dominus, projice, vel dimitte gladium, sed repone in vaginam, et post suo tempore utaris. In der That sehr wahr, sobald man diese weiter blickende Andeutung nunmehr auf „das Schwert" insgemein, welches etwa künftige Jünger Christi tragen und ziehen möchten, ausdehnt. Denn die Scheide ist nicht bloß jetzt bei Petrus, sondern überhaupt der Ort, in dem das Schwert zum Gebrauche bewahrt wird; das besondre „Mein Schwert" aber jedes Petri-Nachfolgers ist ein für allemal abgewiesen. Bengel erkennt das an, wenn er zu τόπον andeutet: gladius extra vaginam non est in loco suo, nisi ubi subservit irae divinae. Braune dagegen widerspricht beiden Evangelisten und legt unbefugt ein statt auszulegen, wenn es bei ihm heißt: „Jesus gebietet, das Schwert an seinen Ort, nicht bloß in der Scheide, sondern überhaupt weg zu thun." Denn das wäre doch seltsam ausgedrückt, einem Dinge, das ganz weg soll, seinen Ort zu lassen und sogar anzuweisen.

Das Schwert ist vielmehr einmal da und soll auch bleiben. Was der Herr nach Lukas vor Kurzem vom Schwerte geredet hat, das ist von *ihm* unvergessen, indem ihn Petrus leider so daran erinnert. Aber

*) Wie etwa das vom Herrn Papa vernagelte Fähnrichschwert im Frieden — à la Lösse l zu reden, wenn's erlaubt ist.

es gibt zweierlei verbotenen Gebrauch desselben, wo es nur in der Scheide, zweierlei — theils gebotenen, theils wenigstens erlaubten, wo es auch aus der Scheide (die es doch nur dazu bewahret) fahrend an seinem Ort ist. Erstens im Erlösungswerke Christi, dem von ihm persönlich einmal für immer zu vollbringenden Trinken des Kelches hatte es nichts zu schaffen; sodann muß es überhaupt ruhen in Sachen des Reiches Jesu, des auf diese Erlösung gegründeten und auszubreitenden, für das Zeugniß der Wahrheit, wie wir Joh. 18, 36. vernehmen werden, wie im A. T. Sach. 4, 6. andeutet. Aber das Schwert wird getragen, und zwar nicht umsonst, sondern auch gebraucht im Dienste göttlicher Ordnung von der Obrigkeit;*) endlich darf es gewissermaßen genommen, ergriffen werden mit Recht im Falle der persönlichen Nothwehr, sobald es nicht grade Zeugniß der Geduld Christi gilt oder mit der Reichssache zusammenhängt, als wovon Luk. 22, 36. die Rede war. Darum sagt auch der Herr im folgenden Satze nur λαβόντες, und will das ganz genau unterschieden haben: Alle die mit Eigenwillen des Fleisches, ob auch unter noch so scheinbarer Vorspiegelung des Geistes, unberechtigt selbst zum Schwerte greifen — keineswegs aber, denen es Gott in die Hand gibt. Der Grundsatz des jus talionis, welchen der Herr ausspricht, ist nur konkret, für den vorliegenden Fall ausgedrückte Bestätigung des alten Gotteswortes 1 Mos. 9, 6., und für die Geduld der Heiligen im Leiden um Christi willen, im Trinken des auch ihnen verordneten Kelches wiederholt der Geist das jetzige Wort Christi noch einmal Offb. 13, 10. Welche Parallele zugleich, wenn es nöthig wäre, beweist, was hier offen zu Tage liegt: daß die Strafe dem falschen Schwertgebrauch in der Weise des Petrus gedroht wird. Olshausen brauchte kaum zu protestiren gegen die falsche, von Grotius aus dem Alterthum hervorgezogene Deutung, wonach der Herr sagen wolle, seine Feinde werde schon das Vergeltungsgericht treffen. Petrus, d. h. der Jünger Christi soll weder Christum noch unmittelbar im Jüngeramte sich selbst mit Gewalt schützen. Wenn aber das Fut. ἐν μαχαίρᾳ ἀπολοῦνται gewiß zugleich als Imperativ göttlichen Gesetzes gilt, so wird ja nothwendig im zweiten Satze der obrigkeitliche, in Gottes Auftrag strafende Gebrauch des Schwertes alsbald wieder eingesetzt. Wer nun in Fällen der privaten Nothwehr, mit denen Christi Werk und Reich nichts zu thun hat, ohne eigene Rache und sündlichen Zorn, in Gottes Namen (wohl auch in Gottes Eifer) sich wehren kann gegen den Mörder, der ihn tödten will, also vor Gottes Gericht schon

---

*) Wozu auch die Kriegführung als Unterthanenpflicht gehört, unter Verantwortlichkeit nur der Gebietenden für die Gerechtigkeit des Krieges.

getödtet (das Schwert dazu genommen, erhoben) hat, der ist bestätigter Bluträcher für sich selbst als auch seinen Nächsten, der thut grade nach dem Gebote Gottes, wie Christus es hier bestätiget hat. Daß aber Christen von jeher hierüber nicht recht in's Reine gekommen sind für die Praxis, hat leider seinen guten Grund in dem Uebelstande, daß wir, wo es das eigne Leben gilt, so gar schwer oder kaum jemals — rein selbstlos, nur als Verwalter des göttlichen Rechtes zu handeln vermögen. So lange das fehlt und nicht Gottes Gericht in unsrer Hand lauter und unsträflich erfunden wird (nach dem fernen Typus hiefür in Richt. 3, 20.) — so lange ruft freilich der Geist des Herrn unserem Fleische zu: Stecke dein Schwert in die Scheide, da ist diesmal sein Ort, richtiger als in deiner Hand! Hätten sie den Petrus, der tödten wollte, jetzt wieder getödtet, so wäre das kein Märtyrertod, sondern ihm sein Recht geschehen: dies über seinem Haupte schwebende Gericht läßt ihn Jesus noch hören, indem er es durch seine Heilung abgewandt hat. Dies Abwenden aber des strengen Rechtes ist nicht nur überhaupt immer der Gnade Vorrecht, sondern hier allerdings diente die Unklarheit des unerhörten Kasus und Konfliktes, wo die Obrigkeit Israels mit der heidnischen Macht gegen den Messias anging, so wie die Erinnerung an ein irre machendes Wort Christi selber dem Petrus zur Entschuldigung. In ähnlichen Fällen übt der Herr stets gleiche Rücksicht und Nachsicht; besser aber, daß es keiner heilenden Gnade bedarf, thun wir gewiß, in jedem irgend zweifelhaften Falle den Herrn erst zu fragen und seine Antwort abzuwarten. Er wird uns durch seinen Geist sicher lehren, wann in und wann außer der Scheide der Ort des Schwertes sei. Das Alles endlich, nochmals zu erinnern, findet Anwendung auf jedes verletzende Angreifen zur Vertheidigung, sei es welcher Art es wolle, das dem Schwertgebrauche verglichen werden mag und muß.

Johannes fügt sofort bei, daß der Herr bei dieser Zurückweisung des Schwertes Petri noch gesagt habe: Den Kelch, den mir der Vater gegeben hat, soll ich ihn nicht trinken? Dies fällt zusammen mit Matth. V. 53. 54., sei jedoch von uns voraus betrachtet. Man merke zunächst die Voraussetzung des Gethsemane-Gebetes, welche darin liegt; selbst einem Leser nur des Johannes ohne Kunde von jenem Gebet lag doch nahe die Vermuthung: also von einem zu trinkenden Kelche sei vorher, daß Jesus also sich darauf berufen könne, die Rede gewesen. Zwar könnte man allenfalls, wie Luthardt erinnert, die Redeweise schon für sich selbst verständlich finden — doch wozu dies den Zertrennern der Evangelien erst hypothetisch einräumen? Wir jetzt wissen ja sicher, wie zuvor vom Kelche die Rede war, und verstehen die Meinung des Herrn an Petrus: Hast du denn mein dreimaliges

Gebet noch nicht recht gehört, so bald wieder vergessen? Wir verstehen ferner, wie der Herr in diesem Worte sich selber stärkt und befestigt im Aufblicke zum Vater, vor dem ja nun Alles im Reinen ist, der ihm den Kelch schon gegeben hat und das Trinken ist angefangen.*) Die sixtinische Vulgata setzt gut: non vis ut bibam? Willst du mir mit deinem Schwerte den bereits übernommenen Kelch aus der Hand, vom Munde weg schlagen? — O laßt uns, wie Er, zu Gott und in Gottes Rathschlüsse für uns empor schauen bei jeder Verwicklung widerfahrenden Unrechtes, dann werden wir das Rechte treffen ganz anders, als wenn wir nur auf die Menschen dabei sehn oder — losgehn!

Matth. Vers 53. Nochmals deutlicher, näher in den vorliegenden, unvergleichlich einzigen Fall eingehend wendet sich der Herr zu dem thörichten Meinen des Petrus. Er meinte sehr thöricht, hier könnten und sollten ihre zwei Schwerter helfen! Er meinte darin, der Herr sei sonst, wenn sie es nicht thäten, von Schutz und Macht entblößt. Also das deckt der Herr weiter auf: Kannst du denn meinen, daß, wenn sich's um Leiden und Kelchtrinken für mich handelt**) — ich anders leide als mit freiwilligem Verzicht auf alle Macht Gottes, die sonst meinem Willen stets zu Gebote steht? Großes, erhabenes Wort des vollen Bewußtseins, wer Er ist und bleibt, mitten in seiner Hingabe! In seinem ganzen Leiden ist kein eigentliches οὐ δύναμαι, was nur die Macht betrifft an sich, auch Sein Nichtkönnen ist ein heiliges Nichtwollen, wie bei dem allmächtigen Vater, denn des Vaters Allmacht mit all ihrem Heer stehet wirklich, wie sein Gebet vorhin schon ausgesprochen, dem Sohne zu Dienst. Das Heer und Aufgebot aber göttlicher Allmacht sind die Engel in ihrer persönlichen, physisch wirkenden, den irdischen Menschen insofern vergleichbaren Realität, wie hier nochmals bestätiget wird. Von Legionen spricht der Herr, weil Römersoldaten vor ihm sind, gegen welche zu streiten wäre; eine Zwölfzahl solcher Legionen***) erwähnt er zunächst, wie die allgemeine Annahme lautet und nahe liegt, mit Bezug auf die zwölf schwachen Apostel, deren Einer sogar jetzt bei den Feinden steht. Indeß ist uns diese Dazurechnung des Verräthers beim Ersatze der Macht

*) Es ist auch von Bedeutung, daß der Herr selbst nicht etwa redet, wie z. B. Krummacher: von einem Kelche, den Satan ihm reichen solle! Nein, das ist unziemlich, weil eben als Kelch die Schickung und Verordnung für des Trinkens Gehorsam nur vom Vater kommt.

**) Das Wort bei Johannes für solchen Zusammenhang voraus gestellt.

***) Jede zu ungefähr 6000 Mann bei den Römern. Augustin de spir. et litt. cap. 1. und 35., wo er vom aliquid fieri posse, quamvis desit exemplum handelt, liest gar duodecim millia legiones!

stets gar ungeeignet erschienen; man müßte denn anders deuten: er behalte vielmehr die volle Zwölfzahl bei schon im Gedanken an die künftige Ausfüllung der Lücke. Viel schicklicher leuchtet uns ein, was die Berlenburger Bibel sagt: Zwölf gehet auf die Zahl der elf Jünger und Christum. Solche Zusammenfassung seiner Person mit den ihrigen ist nicht nur liebliche Demuth bei diesem Zeugnisse von seiner Macht, sondern zugleich wohl angebracht, insofern ja doch des Petrus Eifer im Hintergrund eben so sehr sich selbst als den Herrn schützen wollte. Folglich: meinest du nicht, Jeden von uns zwölf Leuten sollte gleich wenigstens eine Legion umringen (wie dort den Elisa die himmlische Heeresmacht), sobald Ich wollte? Daß der Engel überschwänglich Viele sind (Dan. 7, 10. Ps. 68, 18. Hebr. 12, 22.), bezeichnet der Herr noch weiter, indem er πλείους ἢ δώδεκα sagt, denn jede von uns gesprochene Zahl ist gewissermaßen zu gering für sie; daß sie aber zugleich wirklich geordnet und geschaart sind unter Anführern, setzt er mit den Legionen voraus. „Ein Engel wäre genug gewesen, Christum zu vertheidigen auch wider die ganze Welt" — predigt Luther hiebei, und Wesley steigert den Gedanken: „deren geringster die Erde umkehren und ihre Bewohner verderben könnte!" Andre erinnern mäßiger daran, wie der Eine die 185000 Assyrer schlug, ein Anderer sämmtliche Erstgeburt Egyptens. Man fühle, was das heißt: Alle, so viel ihrer sind, freilich viel mehr noch als zwölf Legionen, ständen bereit auf dem Platze hier, zu Meinem Dienst und Befehl! Doch mildert der Herr wieder geziemlich den ungeheuren Gedanken, indem er nicht sagt, daß Er sie sofort unmittelbar herkommandiren könne, sondern das Anrufen des Vaters, der sie ihm dann zur Verfügung stellen würde, dazwischen setzt. Ja nicht bloß geziemlich ist das, wirklich seiner Menschheit gemäß, die nur durch das Gebet an der Allmacht des Vaters Theil und Anrecht hat. Παρακαλέσαι heißt gewiß nicht „zu Hülfe rufen" schlechthin, ist aber doch etwas stärker als eigentliches Bitten, ihm entspricht genau das auf Begehr sofort erfolgende παραστήσει. Endlich das zum οὐ δύναμαι gehörige ἄρτι läßt sich verstehen: jetzt noch, nachdem es schon so weit gekommen, wenn ich mich anders besänne, den Kelch nicht zu trinken wollen — oder vielleicht besser: jetzt, d. h. auf dem Flecke, sogleich! Beides ist wenig unterschieden; doch sollen wir merken, daß die ganze, scheinbar so hoch steigernde Vorstellung der Engelmacht selbst nur aus dem Gegensatze des Schwertes Petri herkommt als beschämende, widerlegende Herablassung zu dem Gedanken, daß er fremde Hülfe brauche. Denn der Herr konnte noch schärfer sagen: Hast du nicht gesehen, daß Ich die Feinde nur anreden und ansehen dürfte, wenn sie vor mir fallen sollten? Müssen sie nicht jedem ἄφετε und ἐᾶτε meines Mundes gehorchen?

Ja, wenn Er anders gewollt hätte, wie er konnte! Wenn die Legionen gekommen wären — man denke sich das aus! Aber — „im Erlösungswerke geht Geduld der Allmacht vor," wie ein altes Lied schön singt; desgleichen: geht dem Zorn die Liebe vor. „Ja, diesen Streit durchzuführen, dazu genügen ihm die reinen Engel im Himmel selber nicht,*) geschweige denn die sündigen Jünger, dazu genügt nur sein heiliges Kreuz." (Lange.) Für die Grundlegung sowohl wie für den Fortbau des rechten Tempels Gottes gilt das Wort des Herrn Zebaoth an Serubabel: Es soll nicht durch Heer oder Kraft — auch nicht einmal der Engel geschehen, sondern durch Meinen Geist, den willigen auf dem Wege der leidenden Ueberwindung des Fleisches. Die Engel sollen anbetend zuschauen, anstatt ihre feurigen Schwerter zu ziehen, auch in unsrer Schwachheit soll die Geduld Christi ihnen ein Schauspiel werden, anders als den Menschen! 1 Kor. 4, 9. Christus ist jetzt ihrer Nähe gewiß, denn Einer war ja zu Hülfe und Kraft für den rechten Weg gekommen.

Vers 54. *Οὖν* ist hier nicht einmal ein Aber, denn es bedarf keines Gegensatzes, die Entscheidung steht von Anfang der Rede fest. Also nur: wie würden dann, wenn ich jetzt so thäte, die Schriften erfüllet? Von einer abstrakten Möglichkeit, daß sie nicht erfüllet würden, hat er zwar im vorigen Verse wieder geredet, aber wie er schon im Seelenkampfe vorhin das absolute, abstrakte Können Gottes hatte fahren lassen, so hier sein eigenes. Er beruht in dem *Δεῖ* des heiligen Willens, ohne Zwang, mit einstimmigem Willen. Man dürfte wohl etwa das Fragezeichen schon vor *ὅτι* setzen, daß *δεῖ γενέσθαι* eine neue, sich einstimmend unterwerfende Rede Christi wäre; doch ist die Unterwerfung noch völliger, wenn wir natürlicher zusammenlesen: die Schriften, quibus scriptum est, hoc oportere fieri. Wo nun also diese Schriften keinen besondern Willen Gottes, daß wir leiden sollen, aussprechen, da bleibt uns freilich die Gegenwehr und pro modulo nostro das Gebet um Engelschutz gestattet.

Zweites Wort an die Schaar.

Matth. 26, 55. 56. Marc. 14, 48. 49. Luk. 22, 52. 53.

Er schweigt noch immer nicht ganz — was im Dulden menschlich leichter ist. Wie seine Hand noch bis zuletzt wohlgethan hat, so läßt sich sein Mund noch nicht stopfen, auch nachdem ihm die Hände gebun-

*) Die das Schwert im reinen Zorn und Gericht Gottes zu führen, das Unkraut ins Feuer zu werfen allein fähig und würdig sind.

den sind. Er bleibt in seiner Majestät, behält Macht, Ruhe und Liebe, noch ein Wort zu sagen. Sie haben unwillkührlich staunend gehorcht auf seine Rede vom Schwert auf Erden und von den Engeln im Himmel, vom Vater und von den Schriften. Weil er aber selbst nochmals der Gegenwehr entsagt und das Geschehende mit einem *Δεῖ* genehmigt hat, so binden und führen sie ihn endlich. Vielleicht während dies anhebt, wahrscheinlicher jedoch schon als Gebundener und Geführter spricht er dies letzte Wort für diesmal, unterweges, um das Schweigen des Weges zu brechen und die Finsterniß, durch welche er gehet, besser zu beleuchten, als die Fackeln und Lampen thun. Des Marcus *ἀποκριθεὶς* (das doch gewiß nicht zum *ἀφεῖλεν αὐτοῦ τὸ ὠτίον* gehört, sondern ein Anheben meint, hebr. וַיַּעַן) und des Lukas *εἶπε δέ* lassens unbestimmt, Matthäus dagegen scheint anzudeuten, daß ein wenig später, nur noch in jener Stunde seiner Gefangenführung der Herr so geredet habe. Was er nun *τοῖς ὄχλοις* sagt, das ist er schuldig zu sagen: zur Ehre des Vaters, daß er im Sohn geehret werde auch wo man diesen schändet; zum Zeugniß der Wahrheit, daß sie nicht meinen, mit ihren Schwertern ihn zu fangen, so wenig als Petrus meinen soll, ihn mit dem seinen zu vertheidigen; zuletzt in der Liebe, mit welcher beharrlich lehrend er ihnen ihre Sünde sagt, deren Selbstwiderspruch und finstern Grund aufdeckt.

Matth. V. 55. Der Protest gegen Petri Schwert klingt noch nach: es bedarf um mich weder für noch wider des Schwertes! Er fühlt in voller Menschlichkeit die Schmach, welche man ihm anthut, wendet das aber sogleich zum Beklagen und Anklagen der Sünde, die sich ihm darin zu erfahren und schmecken gibt. Als über, wider einen Räuber, Raubmörder — dem ich doch, wie mein Leben offen vor euch liegt, in nichts gleiche: mit diesem Protest hebt er zugleich den bösen Schein, welchen Petrus auf ihn geworfen hat, wieder auf. Die Stangen verschmäht er nicht besonders zu nennen, weil sie das Ganze am treffendsten charakterisiren. Ob das *ἐξήλθετε* (Luk. *ἐξεληλύθατε*, Var. *ἐξήλθατε*) mit Lachmann als Frage zu stellen sei, bezweifeln wir, da die Vorhaltung ihrer Sünde den Hauptton hat, bei der Frage schicklicher ein Warum zu erwarten wäre. Die zwei indikativen Sätze sollen vielmehr den Kontrast und Widerspruch ihres Verhaltens anzeigen: Jetzt kommt ihr so, und bisher habt ihr mich ruhig sitzen und lehren lassen! (Welche Verbindung Luk. durch *ὄντος μου* ausdrückt.) *Συλλαβεῖν*, vgl. *συλλαβόντες* Luk. V. 54. *συνέλαβον* Joh. V. 12. ist die Vollziehung des anhebenden *κρατεῖν*, das in ihre Macht Bekommen und Nehmen; mit diesem Ausdruck wird gesagt: als ob ihr mich nicht anders als mit Schwertern und Stangen in eure Macht bekommen könntet! So wird Christus, vor Gott heilig, doch für die Men-

schen, insofern auch nach und vor Gottes Rath unter die Uebelthäter gerechnet, Empörern gegen das Gesetz gleich behandelt schon im Anfange seines äußerlichen Leidens: das muß natürlich auch vor den Menschen geschehen, als Schmach auf ihn fallen. Geduldig nimmt ers hin, zur höchsten Beschämung so Mancher, die vor Gott wirklich übelgethan haben, daß ihre Missethat gefunden wird, aber sie wollen dies nicht einmal vor den Menschen bekennen oder aufdecken lassen. Christus leidet die Schmach, indem er von ihr als Thatsache ruhig spricht, aber er protestirt zugleich dagegen, und dasselbe steht allerdings jedem Unschuldigen auch in relativer Unschuld frei; nur daß es nicht sein darf, wie bei Josephs Brüdern die Rache über die größere Missethat bei aller Unschuld wegen des Bechers — denn in solchen Fällen gilt es demüthiges Bekenntniß: zwar nicht Kundschafter, aber auch nicht redliche Leute, zwar nicht Becherdiebe, aber Brudermörder! Und weil wir im Grunde doch alle Den in die Grube gestoßen und erwürget haben, der mehr als Joseph und Abel ist, so ziemt uns armen Sündern bei unsern Vertheidigungen, Ehrenrettungen, Protesten gegen Schmach und Unrecht niemals der volle, starke Ton, in dem allein der Heilige Gottes redet.

Seine jetzige Rede ist ein Seitenstück zu Joh. 8, 49. Er spricht in majestätischer Unterwerfung: Ich bin kein Uebelthäter, aber ich lasse mich als solchen behandeln. Was er, dieser Jesus von Nazareth sei oder nicht sei, darüber kann er freilich den römischen Soldaten keine Kunde zumuthen; mithin versteht sich, daß diese zweite Rede vornehmlich und eigentlich nur an die Juden unter diesem ὄχλος, an die mit so requirirter Macht gekommenen Urheber und Anführer dieses Aufgebotes gerichtet ist — was sich auch sogleich ergibt in der folgenden Berufung: täglich bei euch gesessen. Ja noch mehr, Lukas lehrt uns, damit wir das Treffende ganz erkennen, daß auch ἀρχιερεῖς und πρεσβύτεροι persönlich dabei waren, so wie στρατηγοὶ τοῦ ἱεροῦ. Zwar erlaubt sich Schleiermacher die Kritik: „wahrscheinlich waren hier keine ἀρχιερεῖς und πρεσβύτεροι, auch gewiß nicht der στρατηγὸς του ἱεροῦ *) selbst zugegen, sondern — dies schließt unser mit den Verhältnissen vielleicht nicht sehr bekannter Berichterstatter aus den Worten Christi, die er hörte." Aber es hat mit diesem, vielmehr bei der Wichtigkeit der Sache und ihrem höchst gespannten Interesse sehr wahrscheinlichen, persönlichen Zugegensein solcher hohen Personen gar keine Schwierigkeit. Unnöthig wenigstens, obwohl nicht völlig widerlegbar finden wir die Auskunft bei Ebrard (womit Lange und

---

*) Der nach Joseph. Ant. 8, 5. sehr hohen Rang nach dem Hohenpriester hatte, wie er auch Apostg. 5, 24. steht. Doch von diesem im Sing. ist ja bei Lukas nicht die Rede!

Sepp stimmen), daß *παραγενομένους ἐπ' αὐτόν* zu verstehen sei vom eben erst Herzukommen der Nachgeschlichenen. Dem widerspricht fast die einfache Fassung bei Matth. und Marc., desgleichen schon die eben so einfache Bezeichnung des (ersten) Kommens mit den Schwertern und Stangen in Jesu Rede. Das *παραγενόμενοι* ist ohne die Annahme spätern Herbeikommens doch nicht „überflüssig," sondern dient eben die Anwesenheit sogar dieser hohen Herren hervorzuheben. Ein Andres noch bemerkt Bengel gut: Missi erant ministri, sacerdotes ultro venerant. Schon um Ruhe zu halten und Muth zu machen, um den gemischten Haufen bis auf den entscheidenden Schlag gehörig zu regieren, konnten sie das Mitgehen nöthig finden, abgesehen von Haß und Neugier in der Lust, dabeizusein, wenn Jesus endlich gegriffen würde. Lukas aber hebt es in seiner verständigen Pragmatik hervor, um Jesu Rede richtig zu deuten als nicht an die Römer gerichtet. Ja nicht einmal an die jüdischen Diener als solche, denn Pfenninger sagt recht: „Er wußte wohl, daß die Häscherrotte nur Werkzeuge ihrer Hand sind." Braune: „Jesus erkennt (oder weiß und siehet wohl), daß außer dem Oberhauptmann (der Römer) und den Hauptleuten der Tempelwache auch Hohepriester im Stillen sich mit hergeschlichen haben — er hebt nun die Feigheit und Schlechtigkeit der Obern hervor; denn auf diese besonders gehet das Wort: dies ist eure Stunde u. s. w."

Täglich: allgemein schildernder Ausdruck im Kontraste für seine häufige Gegenwart jedesmal in den Fest- und Besuchszeiten, seit jenem ersten Auftritt im Tempel, besonders aber in der letzten Zeit, Luk. 19, 47. Im Tempel, am alleröffentlichsten Orte, wo die Tempelwache längst ihres Amtes warten konnte, wenn an ihm etwas Gefährliches war. Ich war (oder saß ungestört, wie Matth. vollständig hat) — lehrend! Weiter nichts nennt er, um Solches dem *ἐπὶ λῃστήν* gegenüber zu stellen;*) von seinen Wundern, deren Reihe so eben erst geschlossen wurde vor ihren Augen, schweigt er. Und ihr habt mich nicht ergriffen — Luk. nicht die Hände (gewaltsam) gegen mich ausgestreckt! Damit erinnert er an Vorfälle und Stimmungen wie Joh. 7, 30. 44. 8, 20. zurück; er lehret aber ungestraft noch jetzt fort, nachdem sie ihn gegriffen, und zeigt ihnen den innern Selbstwiderspruch ihres feigen Benehmens, den auch die Schwerter und Stangen mehr offenbaren als verdecken. Denn, wie Lampe sagt: quanta timiditas, tot armatos in inermem ruere!

Vers 56. Zum viertenmal in diesem Kapitel des Matth. (V. 24. 31. 54.) diese Verweisung auf die Schrift! Immer und

---

*) Alford nennt es den größtmöglichen Kontrast damit.

immer wieder das Eine, welches doch die christliche Theologie für volles Anerkenntniß des A. T. gar so schwer von diesem obersten διδάσκων und Doctor lernen will. „Er hält sich an die Schrift, wenn er mit den feindlichen Juden und wenn er mit den gelehrigen Jüngern redet; er beschämt jene durch Schriftbeweise in ihrer Thorheit, und stärkt diese durch Schriftweissagungen in ihrer Verzagtheit. Er beruft sich auf die Schrift in der raschtreffenden Disputation mit den Menschen, wie zu dem still-ernsten Gange zu seinem Leiden für sie; er stellt dem Satan entgegen: Es steht geschrieben — und betet zum Vater: daß die Schrift erfüllet würde." *) Grade der abgebrochene Satz bei Marc. **) lehrt deutlich, daß diese Berufung hier nicht etwa Zusatz des Evangelisten ist (zu welcher Annahme selbst Bengel durch das vollständige τοῦτο ὅλον γέγονεν sich verleiten ließ), sondern fortgehende Rede Jesu. Mit γέγονεν hebt er den vorhandenen Anfang des γενέσθαι V. 54. hervor, faßt aber durch ὅλον damit zugleich schon alles noch Rückständige zusammen; denn die Stunde, von der er spricht, begreift ja sein ganzes Leiden. Stände nicht diese beschränkende Beziehung deutlich da, so könnte man auch einen zusammenfassenden Rückblick noch annehmen auf allen Widerstand und Unglauben, wodurch sich dies Ihn Greifen zum Tode vorbereitet hat: Das Alles mußte so kommen! Dies liegt indeß eher im γέγονεν als im τοῦτο ὅλον. Man merke wohl den bedeutsamen, bei Marc. ohne τῶν προφητῶν schärfer noch hervortretenden Plural αἱ γραφαί, über dessen, jeden Theil des Kanons bestätigende Kraft wir schon zu Joh. 5, 39. (Th. IV. S. 211. 212.) geredet haben. Hier sind es insonderheit die von den Obersten nicht erkannten φωναὶ τῶν προφητῶν, welche vielfach einstimmig das Leiden des Messias verkündigen. Apostelg. 13, 27. Bengel sehr gut: Passio, confluens complementorum! Dies bereits Alles, was geschrieben steht, als ein γέγονε hinnehmende Wort ins Angesicht der Feinde ist der stärkste Ausdruck seiner Entschlossenheit, nicht ohne Siegesblick drüber hinaus bis ins Τετέλεσται. Denn als Factum est spricht er jetzt sein Fiat zu Allem, was der Sünder Hände an ihm thun werden — ihrer Meinung nach ὅσα ἠθέλησαν (Matth. 17, 12.), doch nur ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαί. Dieser Blick in die Schriften war ihm vorhin verdunkelt.

Lukas Vers 53. setzt noch, anstatt dieser Verweisung auf die Schrift, ein anderes Wort hinzu desselben Inhalts. Seine nun gekommene Stunde — könnte sogar heißen: des Vaters — nennt er nun in andrer Beziehung die ihrige. Die göttliche Zulassung und Verordnung liegt schon in ὥρα für sich (Erasm. hora illa vestra); in dem

---

*) So in unsern Andeutungen für gläub. Schriftverst. II. Samml. S. 476.
**) Ellipse wie Joh. 15, 25.

voranstehenden ὑμῶν aber wird sie ihnen zugesprochen als die ihrem bösen Willen willkommene, längst von ihnen herbeigewünschte. Wegen des doppelten ἡ darf man gewiß nicht in Eins zusammenziehen, wie v. Gerlach: „diese eure ist die Stunde und Gewalt der Finsterniß" — noch weniger dann wie Kuinöl das καί ganz epexegetisch nehmen und die Finsterniß nur auf die schwarze Sünde dieser Menschen reduciren: die Stunde der Macht, wo Macht hat eure Sünde! *) Sondern der Herr unterscheidet deutlich zugleich das Satanische von dem Menschlichen, indem er die Vereinigung von Beidem als wider ihn anlaufend bezeichnet. Jetzt kommt auch von außen die Macht der Finsterniß über ihn, wie vorher von innen. Dieser Sprachgebrauch (auf den selbst Matth. 22, 13. hinwinkt, vgl. 2 Petr. 2, 17. und Judä 13.) stehet ja wohl von den Schriften der Propheten her, sonderlich im N. T. fest, s. Joh. 3, 19. Apostg. 26, 18. 2 Kor. 6, 14. Eph. 6, 12. Col. 1, 13. (in letzterer Stelle auch mit ἐξουσία.) Das ἐξουσία gehört nur gleichsam ironisch noch mit zum ὑμῶν herüber: ihr habt Macht über mich — insofern und weil der Satan Macht über euch hat, und nur so, durch euch über mich. So wars: diese Menschen Werkzeuge des Teufels, der Teufel — Werkzeug des göttlichen Rathes für diese große, längst zuvor verkündigte Stunde des Erlösungsleidens zum Heile der Welt. Weil aber die Menschen mit eigenem Willen und nach eigenem Wunsche zu Dienst des Teufels ergeben sind, kann von keiner Entschuldigung der „Verblendeten" die Rede sein, wenigstens nicht für die Anführer, denen daher Lukas mit Recht dies ὑμῶν sonderlich zugetheilt hat. **) Endlich spielt allerdings Finsterniß auf die äußere, irdische Nacht an, in der sie kommen (ähnlich wie Joh. 3, 20. 21., s. unsre Auslegung): Ich habe καθ' ἡμέραν vor euch gesessen, ihr überfallt mich nächtlich feige, zum sprechenden Zeugniß, daß Macht und Muth auf eurer Seite nur von Dem kommt, der vornehmlich in der Finsterniß, der äußern wie der innern, seine Macht hat und übt. Es ist ganz biblisch, daß der Teufel bei Nacht besondere Gewalt besitzt, denn in der Schöpfung von Anfang und in ihrem jetzigen Verderben hat das Materielle mit dem Geistigen sehr tief angelegten Zusammenhang. Zu Morgensanbruch ist Christus auferstanden, zu Mittag fuhr er gen Himmel, am Abend ist er gestorben, in der Mitternacht hier überfällt ihn der Satan zum Greifen. Aber hell in diese Finsterniß

*) Bernh. Jakobi: „wo ihr unter dem Schutze der dunkeln Nacht die bösen Anschläge eures verfinsterten Herzens ausführt."

**) Apostg. 3, 17. widerspricht dem nicht, denn das ὥσπερ καί gehört dort nur eng zu ἐπράξατε, nicht aber zu κατὰ ἄγνοιαν. Die Andern haben unwissend es den wohl wissenden Obersten nachgethan. S. unsere Reden der Apostel, Th. I, S. 84. 85.

leuchtet das Licht seines Wortes hinein, und so folgt er nun der Schaar, in die Hände der Sünder gegeben. Was diese an ihm gethan, folgt bald, und wir dürfen es etwa schon für das Uebrige dieses ersten Weges uns denken.

Vorläufiges Verhör vor Hannas.

Joh. 18, 20. 21. 23.

Wenn wir den „Hohenpriester", mit welchem hier der Herr Jesus redet, für Hannas halten und erklären, so haben wir darin zwar bedeutende Autoritäten wider uns,*) sind jedoch mit vielen, gewiß auch nicht unbedeutenden Stimmgebern einig, von denen wir nur nennen: Chrysostomus, Augustinus, Euthymius, in der neuern Zeit Olshausen, Baumgarten-Crusius, Ebrard, Wieseler, Hase, Neander, Lange, Heß, v. Meyer, v. Gerlach, Luthardt. Zunächst macht es gar keine Schwierigkeit, daß Hannas (bei Joseph. Ananus genannt) auch ἀρχιερεὺς heiße, da bekanntlich viele ἀρχιερεῖς — ὅσοι ἦσαν ἐκ γένους ἀρχιερατικοῦ Apostg. 4, 6. — im N. T. vorkommen, und Hannas Hoherpriester gewesen war, indem schon darum wahrscheinlich solche viri pontificii den Titel beibehielten. Ja noch mehr, der abgesetzte Ananus muß insbesondere großes Ansehen und starken Einfluß behalten haben, indem sein Sohn und jetzt sein Schwiegersohn das Amt nach ihm führten.**) Sogar ein besonderes Verhältniß, wonach er Luk. 3, 2. neben Kaiphas genannt werden kann, muß Statt gefunden haben, möge sich auch darüber nichts Gewisses ausmachen lassen. Sei er nach Lightfoot Stellvertreter, סְגָן gewesen, oder nach Selden und Wieseler Präsident des Sanhedrin, נָשִׂיא (was dann nicht mit dem Hohenpriesterthum verbunden gewesen wäre) — oder habe er gar nach Hug jahrweise abwechselnd mit Kaiphas, etwa von Ostern zu Ostern, das Amt verwaltet, was Friedlieb dadurch sehr wahrscheinlich machen will, daß gleich nach Ostern Apostg. 4, 6. wieder Hannas als ἀρχιερεὺς vor Kaiphas genannt wird: genug er war irgendwie eine bedeutende Person unter den damaligen ἀρχιε-

---

*) Luther, Grotius, Bengel, Lampe, Tholuck, Lücke, de Wette u.s.w., bis zu dem kurzen Proteste, der aber gewichtig auftritt, von Kling. (Stud. u. Krit. 1846, 4, 1013. vgl. Bäumlein 1846, 2, 398.) Unter den Praktischen stehen z. B. Pfenninger, Rieger u. A. auf dieser Seite, von der Berlenb. Bibel bis Braune. Auch Sepp und Friedlieb entscheiden sich noch für Kaiphas.

**) Später sogar die übrigen vier seiner fünf Söhne sämmtlich; daher man ihn glücklich pries, diese in ihrer Art einzige Ehre erlebt zu haben.

ρεῖς im weiteren Sinne. Sehr möglich wäre selbst ein solches Verhältniß, wie Lange es faßt, daß die Juden, namentlich jetzt die Jesum Führenden „als ihren eigentlichen Hohenpriester den Hannas betrachteten, den Kaiphas dagegen als den Hohenpriester des Jahres gelten lassen mußten" — indem Hannas, wie Sepp ausdrückt (obgleich er das Verhör dem Kaiphas beilegt) die Haupttriebfeder und der nächste Veranstalter der Begebenheiten dieser Nacht war, das Regiment eigentlich, (de jure oder de facto) noch führte und, „da ihn die Ungunst der Zeit vom hohen Stuhl entfernte, seinen Eidam nur in den Vordergrund geschoben hatte, um hinter ihm Alles zu leiten." — Aber, sagt man nun auf der andern Seite, wenn Johannes hier V. 13. 15. 16. ausdrücklich den Kaiphas als ὁ ἀρχιερεύς bezeichnet, so muß doch in diesem Zusammenhange V. 19. und 22. durchaus Derselbe gemeint sein! Dies Argument erscheint uns mit Vielen gar nicht so unüberwindlich, denn in dem ἀρχιερεὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου*) wird ja grade Kaiphas von anderen ἀρχιερεῖς unterschieden, nicht schlechtweg als ὁ ἀρχιερεύς bezeichnet, wie Neander ganz treffend bemerkt hat. Darum ist das ὁ ἀρχιερεύς für Hannas V. 19., sogar im Munde des Dieners V. 22. gar nicht unerklärlich, denn dieses Betiteln ging eben durch und neben einander.

Ferner sagt wohl Tholuck: die Erwähnung des Umstandes in V. 14. erhalte nur dann Bedeutung, wenn wir annehmen, daß eben Kaiphas das Verhör anstellte — als Andeutung des Evangelisten, in welche Hände das Urtheil über den Erlöser gelegt war. Aber wir meinen dagegen: das Verhör, für welches Johannes hier allerdings das vorgefaßte Urtheil bezeichnen will, müsse darum nicht grade dieses sein, welches V. 19. zunächst mit einem nicht sehr amtlich klingenden ἠρώτησε folgt. (Wie denn auch de Wette's Herausgeber Brückner in dem unbestimmten Ausdruck ἠρώτησεν περί „mehr die Form des Ausfragens als die eines Verhörs" findet.) Das entscheidende Verhör bei Kaiphas wird V. 24. eingeführt, d. h. als nach synoptischer Tradition bekannt vorausgesetzt, hierauf kann sich V. 14. beziehen und zugleich für die Parenthese V. 19—23. sagen sollen, daß Hannas diesem Schwiegervater mit seinen verfänglichen Vorfragen in die Hand arbeiten wollte. Ist das nicht ein eben so möglicher Zusammenhang?

Ferner die große Schwierigkeit wegen des Lokals der Verleugnung, wenn man die Synoptiker vergleicht, ist eine sehr geringe, sobald

*) Was wiederholend gemeint ist wie Kap. 11, 49. mit ironischem Hinblick auf den damals häufigen Wechsel, zugleich mit Bezug auf das entscheidende Jahr der Passion.

man, durch andre Gründe bewogen, in V. 19—23. Hannas zu finden, sein Lesen des Berichtes darnach vervollständigt. Nicht bloß auf dem Wege zu Kaiphas (wie Augustin meinte) lag des Hannas Wohnung, sondern es war dasselbe große Gebäude, ein gemeinsamer hohepriesterlicher Palast, den Schwäher und Eidam bewohnten. So verstand schon Euthymius; dafür macht Lange (ganz konsequent nach dem vorhin Gesagten) geltend: „wahrscheinlich hatten sie sich in ihren Wohnungsverhältnissen so eingerichtet, daß dieses Doppelspiel der Juden mit ihren beiden Hohenpriestern möglichst wenig in die Augen fiel." Wir sagen mit v. Gerlach: „Johannes setzt offenbar diese örtlichen Verhältnisse als bekannt oder leicht hinzuzudenken voraus." Auch Alford stimmt bei, die Gegengründe lassen sich alle wohl beantworten. Freilich nennt wieder Luthardt unsere Annahme „zu problematisch" — aber es fehlt viel daran, daß sie wirklich (wie Brückner sagt) „allen und jeden Grundes entbehre." Wir protestiren vollends gegen Lücke's unbegründeten Machtspruch: Johannes gebe V. 24. deutlich zu erkennen, daß die beiden Hohenpriester in verschiedenen Theilen der Stadt wohnten!! Wir möchten wissen, nach welcher Exegese das aus einem einfachen ἀπέστειλεν πρὸς — folgen müsse. Vielmehr, sobald wir (wie sich gebührt) den ergänzenden Johannes im Lichte seiner Voraussetzungen lesen, gibt er uns durch die begleitende Erzählung von Petri Verleugnen in demselben Lokal, welches die Synoptiker als des Kaiphas Palast bezeichnet haben, deutlich zu erkennen, daß V. 24. nicht von Sendung in andern Stadttheil, ja nicht einmal von einem andern Palast die Rede sei. Vergesse man dabei doch auch nicht ganz, wie unklug und darum unwahrscheinlich jedes nicht nothgedrungene Führen Jesu durch die Stadt ist — hier, wo es einstweilen noch auf möglichste Heimlichkeit ankam!

Wir behaupten positiv mit Olshausen: ohne die Synoptiker würde Niemand die Erzählung Johannis anders haben auffassen können, als daß er V. 19. von Hannas meint. Wozu denn doch die verlorne Notiz V. 13. vom fürs Erste zu Hannas Führen, wenn der Evangelist davon gar nichts weiter berichten wollte? So kommen wir ans Fragen. Ist es nicht klar, daß V. 19. mit οὖν sich an V. 13. anknüpft, einen ἀρχιερεὺς meinen muß, zu dem Christus, wie gesagt worden, gesandt war, nicht aber den Kaiphas meinen kann, zu dem Christus (mit einem zweiten οὖν) erst V. 24. kommt? Dieser V. 24. schließt ja doch die Scene und sagt uns, was der ἀρχιερεὺς Hannas that nach solchem Verhör und Vorfall. Man lese doch ganz einfältig, ohne an Harmonistik zu denken: wie überaus wunderlich müßte Johannes erzählen und schreiben, wenn er bei V. 13. 14.

die Weiterbeförderung zu Kaiphas ausließe,*) dann sofort lauter bei Kaiphas Vorgefallenes hinsetzte — und nun erst, wie man will, das (freilich mit argem Versehen) Vergessene nachbrächte: Christus war nehmlich weiterbefördert worden zu Kaiphas!!**) Endlich was soll denn sonst V. 24. an seinem Ort, wenn es nicht im Fortschritte der Erzählung das Resultat des eben berichteten Gesprächs gibt? Daß, wie Calvin damit angefangen, ἀπέστειλεν plusquamperfektisch zu nehmen sei (wie Matth. 14, 3. ἔδησεν und Vieles im N. T. wie sonst bei den Griechen), hat freilich wieder an sich kein sprachliches Bedenken und wird nothwendig, wenn Kaiphas der Verhörende sein soll;***) aber in diesem Zusammenhange hier gehört es zu den größten Härten der Meinung, die wir bestreiten, Ebrard nennt es mit Recht eine „halsbrechende Operation.“ Man hat je nach Voraussetzung δὲ oder καὶ oder τε beigefügt; sehr stark begründet jedoch, wie selbst Lücke zugibt, ist nur die Lesart οὖν, und diese, besonders im Vergleich mit V. 12. 16. 17. 19., entscheidet dann unbedingt für den historischen Fortschritt des ἀπέστειλεν. Man hat, um dem plusquamperfektischen Satz an diesem Orte einen Sinn für das Vorhergehende beizubringen, anstatt des ἀπέστειλεν das δεδεμένον betont: Johannes „überlasse den Lesern selbst den Schluß zu machen, wie die Handlung jenes Dieners noch so viel feiger und frecher war — weil er den gebundenen Jesum schlug!“ †) Aber das geht auch nicht, denn es bringt den völlig schiefen Gedanken hinein, als ob Johannes oder auch nur der Diener an mögliche Gegenwehr bei Jesu gedacht habe — wie Fikenscher grade heraus sagt: „weil Jesus zur Beschützung seines Leibes nicht die geringste Nothwehr vornehmen konnte!“ Noch künstlicher wo möglich meint Grotius, gleichfalls δεδεμένον betonend:

*) Denn Bengel sagt gewiß grundlos: Jesum ab Anna ad Caipham fuisse ductum, indicarat Johannes v. 15. in verbo συνεισῆλθε, et ipsa toties repetita pontificis appellatione. Warum denn nicht lieber grade heraus?

**) Daß dann V. 24. durchaus zu V. 13. 14. gehört, fühlte Cyrill, und setzte darum so etwas dort schon voran, obgleich er dann wieder V. 24. die Wiederholung stehen lassen mußte. Ob er wirklich so las, ist die Frage: der einzige Cod. 225. und die Randglosse der Philoxeniana will wenig bedeuten. Die Gewaltsamkeit aber solcher Procedur und Variation (ob Luther, Erasmus, Beza sie gleich gebilligt haben) ist selbst ein starkes Zeugniß für die Bedeutung des V. 24. an seinem sichern Ort.

***) Daher bei uns nicht nur Berlenburger Bibel, Bengel, de Wette, van Eß, Kistemaker, Goßner so übersetzen, sondern leider auch die Englische und Holländische Bibel: had sent him — hadde hem gesonden.

†) So Tiele in einem Aufsatz über die Verleugnung (Kirchenfreund für das nördl. Deutschland, 1838. Nr. 57.) — vermuthlich ohne zu wissen, daß Gerhard, Glassius, Marlorat, Bengel u. s. w. hiemit vorangegangen.

Narraturus enim Joannes secundum Petri lapsum, caussam praemittit, quod Petrus jam Jesum videret manere vinctum. Das einzig Richtige, wobei keine Gewalt geschiehet, ist: V. 13. zu lesen, daß Jesus vor Hannas geführt sei, den (ebenfalls Hohepriester heißenden) Schwäher des Jahres-Hohenpriesters — dann V. 19. zu vernehmen, was vor diesem „Hohenpriester" Hannas mit ihm geschehen — dann V. 24. den Schluß zu finden: Und hierauf sandte Hannas ihn gebunden weiter — dabei blieb's. Wie Lange sagt: „Daß er ihn gebunden fortschickte, wie er gebracht worden war, darin lag für den Kaiphas schon ein deutliches Zeichen, daß es bei dem (auch zwischen Schwäher und Eidam!) vielverabredeten Todesurtheil sein Verbleiben habe." Das Verhör aber vor Kaiphas wird vorausgesetzt als bekannt und übergangen; denn Johannes erzählt in ganz Kap. 18. und 19. fast lauter Nachträgliches, Anderes, als vor ihm schon erzählt worden. Neuer Grund für unsre Ansicht! Wenn Johannes das Verhör vor Kaiphas und dem Sanhedrin berichten wollte, dann konnte er nach unsrem Gefühl unmöglich mit dieser dazu nachgetragenen Einleitung abbrechen und den feierlichen Hauptmoment des Bekenntnisses: Ich bin der Sohn Gottes! übergehen — wahrlich er am wenigsten. Aber wir vermögen uns auch hier weder zu dem ὁ ἀρχιερεὺς ἠρώτησε eine ganze feierliche Versammlung, noch zu diesem sehr unamtlich klingenden Fragen und Antworten die Fortsetzung des falschen Zeugnisses und Todesurtheils hinzuzudenken. Beides geht gar nicht an und in einander auf, der allerstärkste Grund endlich, welcher alles bisher Gesagte noch überwiegt, für ein Gespräch mit Hannas liegt in der Art und Weise, wie Jesus antwortet, ganz verschieden von seinem Verhalten vor der eigentlichen Behörde. Dies wird sich nunmehr aus unserer ganzen Auslegung ergeben.

Nach der Feinde Sinn hieß es für Jesu Tod auf der einen Seite, wo die überlegende Bosheit war: nur fein heimlich, mit List! — auf der andern, wo der rasche Zorn zufuhr: mit Gewalt, auf der Stelle! In Gottes Rath aber stand schon geschrieben: „unter Pontius Pilatus," d. h. durch öffentliches Gericht. Dazu war verordnet, daß keine andre Schuld und Klage auf Jesum gebracht werden könne außer dem Einen, daß er sich Gottes Sohn und Israels König genannt. Dafür allein sollte und wollte der Herr sterben; jeden Versuch, bösen Schein andrer Versündigung ihm anzuhängen, hat er weislich und beharrlich zu nichte zu machen beschlossen. Hieraus erklärt sich fortan sein ganzes Verhalten, seit er gegriffen ist, sein Reden oder Schweigen, sein so oder so Antworten je nach Umstand und Verhältniß. Es ist keine Unvorsichtigkeit möglich bei ihm, wonach er sich in irgend etwas eingelassen oder verwickelt hätte, das diesen rein bekennenden Charakter seines

Märtyrertodes im höchsten Sinne trüben mußte. Besonnen sorgte er selbst dafür, jenen entscheidenden Moment des Bekenntnisses vor Kaiphas herbeizuführen. Daß vor Kaiphas die Entscheidung erfolgte, deutet Johannes V. 24. seinen Lesern, die es wissen oder anderswoher erfahren sollen, genügend an, um dann V. 28. ἀπὸ τοῦ Καϊάφα weiter schreiten zu können in's heidnische Prätorium. Der Anfang also des Verhörens mit Jesu, den er sehr deutlich als vorläufigen Anfang zeichnet, entspricht ganz der Stellung des Hannas und allen Umständen. Sie hatten Jesum gegriffen und führten ihn ab — man sollte meinen und erwarten: für's Erste in ein Gefängniß.*) O nein! Die Stunde der Finsterniß muß genutzt, noch in dieser Nacht ein scheinbares Rechtsverfahren vollzogen werden, damit Pilatus früh genug um Bestätigung des Urtheils, da es nun einmal so sich gewandt hat, angegangen werden könne. Alles ist wach, gespannt, bereit, begierig — aber eine nur einigermaßen vollständige Sanhedrin-Sitzung ist doch nicht sogleich geordnet, obwohl nach Lukas etliche ἀρχιερεῖς καὶ πρεσβύτεροι bei der Schaar gewesen. Nach Matth. 26, 57. Marc. 14, 53. Luk. 22, 54. führte man Jesum von Gethsemane sofort zu Kaiphas, in das Haus des Hohenpriesters — wobei Marcus genauer setzt καὶ συνέρχονται statt des rasch zusammenziehenden ὅπου συνήχθησαν bei Matth. Hiemit bestehet nun, wenn die beiden Hohenpriester denselben Palast, in verschiedenen Flügeln etwa bewohnten, ganz wohl des Johannes: πρὸς Ἄνναν πρῶτον.**) Theils dem einflußreichen, vielleicht ohne das Amt doch die Hauptrolle spielenden Manne die gebührende Höflichkeit zu erweisen, weil er eben da wohnt, theils, wie man wohl weiß, ihm große Freude zu machen mit dem gebundenen Verhaßten. Es könnte sogar sein, daß das Alles zwischen dem Kaiphas und Hannas verabredet ist, daß der Letztere den Anfang machen soll für weitere Maßregeln, während man die officielle Sitzung zusammenbringt. Hannas will erstlich seine Neugier büßen, insofern steht Christus fast vor ihm, wie Paulus vor Agrippas Apostg. 25, 22. Doch nur fast: denn Agrippas will noch hören, Hannas fragt nur zu Spott und Demüthigung. Er will zweitens vielmehr seine Lust sehen an dem Gebundenen — wenn auch nicht so stark, wie Pfenninger den grauen Sünder in schrecklichem Kontraste zu Simeon sagen läßt: „Dann sterbe

*) Wie bekanntlich einmal Ronge, der schriftkundige Reformator, uns erzählt hat.

**) Wir dürfen auch nicht, wie Olshausen, eine Ortsverwechslung bei den Synoptikern annehmen, welche Johannes leise berichtigt hätte, die fernere Mißhandlung Jesu schon vor Hannas, nicht hernach vor dem Sanhedrin, wie die Synoptiker mißverstanden — sondern es bleibt Alles in guter Ordnung und Uebereinstimmung.

ich gern, wenn ich Ihn noch mit gesenktem Nacken und gebundenen Händen vor mir stehn gesehn!" Er will endlich — das liegt uns wirklich am deutlichsten vor Augen — unter dem Anschein eines noch halb privaten Gesprächs den Mann, vor dem noch immer sie keine rechte Zuversicht haben, vorläufig sondiren, wie er sich wohl benehmen werde, wie man's also nun mit ihm angreifen müsse. Er fragt ihn — „vielleicht um ihm Aeußerungen zu entlocken, die sich nachher als Klagartikel benützen ließen." So spricht Ebrard, und wir stimmen ein ohne Vielleicht. Seine Fragen sind auf keinen Fall so leidenschaftlich überhäufend, zornig überschüttend gethan, wie sie Pfenninger dem Kaiphas in den Mund legt; noch weniger können wir uns die Fortsetzung denken, wie Teschendorff sie gibt: daß nun des Herrn Wort V. 21. der Anlaß gewesen sei, wonach, auf diese Berufung eingehend, die Zeugen beigebracht worden seien. Wir denken uns wohl, daß dies vorläufige Verhör vorbereitend, maaßgebend sein sollte für das nachherige, nicht aber, daß es selbst schon ein vollamtliches, gerichtliches gewesen wäre.*) Es waren Fragen, persönliche, freilich von dieser Person inquisitionsähnlich genug, doch zugleich mit dem Ansehen eines Gespräches. Wir sind fest überzeugt, daß Jesus dem Hohenpriester im Amte, vor versammeltem Rath nicht so zurückweisend, so persönlich bestrafend geantwortet haben würde. Wenn der amtliche Richter sich auch nur mit Fragen an ihn gewandt hätte, so würde er gewiß ehrerbietig zu Rede und Antwort gestanden haben; aber weil man das wußte und dort ihn nicht so zu Worte kommen ließ, vielmehr gleich mit falschem Zeugniß anfing, schwieg er dort lieber gänzlich. Wir finden den gemessensten Unterschied im Verhalten des Herrn bei den vier Vorführungen. Vor Kaiphas und dem Rathe, der gesuchtes falsches Zeugniß armselig entgegenhält, schweigt er eben so ehrerbietig schonend als würdevoll, bis er beschworen wird. Vor Herodes und seinem leichtfertigen Hofgesinde kann Nichts ihn aus dem völligen Schweigen bringen. Vor Hannas, der halb amtlich und halb persönlich fragt, auch noch nicht ganz als ein Herodes, äußert er sich theils würdevoll abweisend,**) theils noch einer freundlich beschämenden Gegenfrage ihn werth achtend, wenigstens ähnlich wie Paulus vor Agrippas an das Gewissen sich wendend. Endlich mit Pilatus gehet er, wie wir sehen werden, das erstemal sogar freundlich ein, Mißverständniß zu heben, für die Wahrheit zu zeugen. Man sehe nun, wie hiemit stimmen mag, daß er auch bei Johannes mit Kaiphas reden soll!

*) Daher auch kein besonderer „Verhörsaal" des Hannas dazu nöthig ist, wie Lücke meint.

**) Sehr falsch versteht Friedlieb seine Antwort dahin, daß er doch die Behörde als kompetent anerkannt habe!

Eben so freimüthig als sanftmüthig, richtiger eben so erhaben als demüthig spricht er hier, uns zum Vorbild für alle Fälle, wo wir in's Verhör genommen und zur Verantwortung gezogen werden. Wenn für uns von Demuth geredet wird, so ist das selbst demüthige Herablassung des Wortes Gottes: denn sind wir denn hoch und etwas? Wiederum spricht Jesus nur herablassend, in unserer Gleichheit von seiner Sanftmuth: denn kann er denn anders als sanftmüthig sein, auch mitten im Eifer? Hat Er denn bittern Zorn in seinem Herzen? Alle Sanftmuth des Herrn ist im Grunde selbst nur seine tiefe, einzige Demuth, in der er nicht richtet, seinem Recht und seiner Macht entsagt.

Hannas fragte Jesum um seine Jünger und um seine Lehre. Wahrscheinlich, wie Johannes zu verstehen gibt, mit denselben beiden Ausdrücken, also scheinbar unverfänglich, und doch im Hintergrunde tückisch genug. Luthardt nennt es richtig eine hinterlistige und inquisitorische Frage. Von seinen Werken, ob sie gut oder böse, vollends von seinen Thaten und Wundern soll nicht die Rede sein, weder im Ernst noch im Spott, wie bei Herodes. Aber die Jünger sind gemeint als Anhänger, Anhang, Parthei, angeworbne Verschworene — die Lehre wird inquirirt als Neuerung, Ketzerei, gefährliche Verführung; Beides zusammen schon hinzielend auf die zwei Hauptanklagen, die später hervortreten: Aufruhr gegen die römische Obrigkeit, Irrlehre oder Lästerung vor der jüdischen. Theils auf die Volkshaufen, die ihn am Tage des Einzugs umgaben, wird bedenklich hingewiesen, theils wieder ironisch auf die Vertrauten, die ihn jetzt flüchtig im Stiche gelassen. Wo sind denn jetzt deine Jünger? Wieviel und welche hast du denn eigentlich? Und was hattest du vor mit ihnen? Wozu sammeltest du dir solchen Anhang? Denn daß voran die Jünger genannt werden und dann erst die Lehre, darin vornehmlich drückt sich immer noch offen genug das Gehässige aus. Christus aber stellt die Ordnung um und antwortet zuerst, wie es Recht war, von der Lehre. Zwar meint Lampe anders, er habe den Punkt wegen der Jünger ganz auf sich beruhen lassen, und Bengel desgleichen: de doctrina respondet, de discipulis non opus erat. Insofern darin etwas Wahres liegt, hat Rambach treffend gesagt, er habe diesen ersten Theil der Frage mit Stillschweigen übergangen: „weil die Herren des hohen Rathes nach der Himmelfahrt eine Real-Antwort auf diesen Punkt bekommen sollten, da *ihnen* die Jünger genug zu schaffen machten." Allein wir werden sehen, daß in V. 21. wirklich zugleich indirekte Antwort, so weit sie hier am Platze war, wegen des Jünger-Sammelns gegeben wird.

Obenan wiederholt der Herr anknüpfend, was er schon in Gethsemane den Hohenpriestern und Aeltesten vorgehalten hatte zur Beschämung

ihres heimlichen Verfahrens mit ihm: er weiset würdevoll hin auf die Oeffentlichkeit seiner Sache, die man bis heutigen Tages gar zu gern zur Winkelsache (Apostg. 26, 26.) machen und mit dem vitium clandestinitatis (wie das kanonische Recht spricht) schwärzen möchte. Drei Jahre lang hat er so offen und öffentlich, als nur sein konnte, gelehrt und gelebt, viel Tausende durch's ganze Land haben ihn gehört — und jetzt soll er Bescheid geben wie von geheimen Dingen! Ueber παῤῥησίᾳ siehe das schon zu Kap. 7, 4. Gesagte. Für ἐλάλησα wird vielleicht richtiger λελάληκα gelesen, doch ist der Unterschied des Ausdrucks dabei nur fein. Τῷ κόσμῳ s. v. a. εἰς τὸν κόσμον Kap. 8, 26., es ist die allgemeinste Umfassung: zu und für Jedermann ohne Unterschied. Zwar liegt hier wie dort im Hintergrunde des Gedankens Jesu jene Gegenüberstellung der sündigen Welt, an die er nach seinem heiligen Ἐγώ, als Gottes Gesandter zu reden und zeugen hat; doch darf man dies nicht eng nehmen, wie Fikenscher: „vor den Weltkindern." Vielmehr ist es die erste Bezeichnung der Allgemeinheit und Oeffentlichkeit seines Redens, als zu παῤῥησίᾳ gehörig, wie Kap. 7, 4. Daß er nicht etwa τοῖς ὄχλοις sagt, ist sehr natürlich und wohlbemessen. Seine Straßenpredigt an's Volk war nothwendiger Ausdruck seines allgemeinen Liebesdranges, zugleich der offensten Universalität; doch siehet Er in jedem ὄχλος (oder δῆμος), dem er sich zuwendet und widmet, nur die Welt, an die ihn der Vater gesandt hat. Nun erst, indem er das λαλεῖν auch als διδάσκειν zugesteht, steigert er diesen Ausdruck noch durch Schule und Tempel.*) Selbst wenn τῇ συναγωγῇ gelesen würde, ließe sich's von der jedesmaligen Schule eines Ortes, wo er war, verstehen; doch ist die Lesart ohne Artikel im Unterschiede von τῷ ἱερῷ bezeichnender für die distributive Bedeutung. Die Steigerung liegt darin, daß er nicht nur zunächst im Freien vor Jedermann, der da war und hören wollte (also τῷ κόσμῳ ebenfalls vom Ort!) geredet hat,**) sondern auch als auftretender Lehrer die gesetzmäßig und kirchlich dazu bestimmten Orte keineswegs gemieden. Er hat sich seines Israeliten-Rechtes bedient und ist seiner Pflicht nachgekommen; er war kein Winkelprediger oder Separatist, auch darin seinen Nachfolgern zum Beispiel, weil es gilt, Gottes Ordnung und Stiftung selbst im Verfall noch anerkennen. Πάντοτε natürlich nicht buchstäblich, sondern entweder wie Glassius erklärt: frequentissime — Majus: saepissime — oder noch besser: so oft ich da war, so oft Anlaß und Aufforderung dazu war — daß es dem scheuen

*) Also nicht grade wie Bengel, daß παῤῥησίᾳ (mit τῷ κόσμῳ) die Art, πάντοτε die Zeit, ἐν συναγωγῇ καὶ ἐν τῷ ἱερῷ den Ort anzeige.

**) Was Nonnus ausdrücklich aufnahm: φιλοπευθεῖ κόσμῳ — ἀντίαις ἐν τριόδοισι.

Vermeiden entgegensteht.*) Endlich im letzten Beisatz bezeichnet er seine Sache und Lehre recht eigentlich als national, für alle Juden. Liegt doch im Hintergrunde der Meinung bei Frage und Antwort, den er aber weislich nicht in's Wort hervorzieht, als Hauptpunkt seiner Lehre das Zeugniß von Sich als Messias: also wo alle Juden als Juden national und religiös, gottesdienstlich sich zusammenfinden, eben da habe ich bezeuget, was wirklich alle Juden angeht, diese alle sollten „meine Jünger" sein, mich anerkennen, mir anhangen! So rechtfertigt sich das πάντες vollkommen, ohne daß wir nöthig hätten, wie von Anfang geschehen, durch πάντοθεν oder nochmals πάντοτε den Ausdruck zu mildern, eigentlich aber zu verderben.

Auf diese würdevolle Position erst folgt schicklich die Negation, welche der wohlverstandenen, an's Licht gezogenen Meinung und Anklage des Fragenden nicht eher widerspricht, als bis sie schon durch die unleugbare Thatsache der Oeffentlichkeit widerlegt ist. Das ἐν κρυπτῷ gilt jetzt natürlich im Sinne der Beschuldigung. Zwar hat er auch zu Vertrauten im Vertrauen geredet, aber nichts Anderes, als was vor aller Welt, nicht zweierlei Lehre geführt, exoterische und esoterische, sondern auch das in's Ohr Gesagte nur mit dem Auftrag, es einst auf den Dächern zu predigen. Das innerste Geheimniß, dessen buchstäbliches Ausrufen vor der Zeit er allerdings verboten hat, das Zeugniß, er sei der Messias — bekennt er nicht bloß bald nachher offen vor dem Sanhedrin, sondern alle Judenwelt wußte es dennoch wirklich, auch Hannas, indem er jetzt fragte. So soll noch immer die Sache und Lehre Christi sich hinstellen als „über alle Be[illegible]tigungen des Geheimwesens erhaben," und seiner Botschafter Wa[illegible]uch bleibt 2 Kor. 4, 2. Man kann mit Recht wie Lampe hier in V. 20. die κριτήρια veri doctoris finden: Zuversicht, welche vor der Welt zeugt, beharrliche Fortführung des Zeugnisses zu aller Zeit, Anschluß an bestehende göttliche und menschliche Ordnung. Mit dem letzten Ausdruck aber spielt der Herr nach seiner tiefsinnigen Weise, ob es grade jetzt Hannas verstehe oder nicht, noch an auf zwei Stellen des Propheten Jesaias, wo in der ersten (Kap. 45, 19.) Gott der Herr selber zu den Bewohnern der Erde insgemein als ihr und der Erde Schöpfer, sodann als Gott Israels insonderheit zum Samen Jakobs darauf sich beruft: οὐκ ἐν κρυφῇ λελάληκα**) — in der andern (Kap. 48, 16.) der Messias dasselbe wiederholt.

---

*) Weniger passend Lampe: εὐκαίρως, ἀκαίρως.

**) Woraus für die jetzige Rede Jesu sich weiter ergibt, daß τῷ κόσμῳ voran, ehe von den Juden die Rede ist, wirklich zugleich die Bestimmung seiner Lehre für die ganze Menschheit andeutet, ganz wie wir zu Kap. 8, 26. (Th. IV. S. 385.) fanden.

Dies also die erste Antwort, klar wie das Licht, welchem die Finsterniß widerstrebet, und nun im folgenden Vers dazu die gebührende Bestrafung des thörichten Fragers, welche in mildester Form auch freundlich genug ergehet, worin er weiter beantwortet, wer „seine Jünger" seien oder sein sollten, zugleich fortfährt Probe zu geben, wie er παῤῥησίᾳ und πάντοτε lehret. Oder sollte er etwa hier von vorn anfangen mit Auseinandersetzung des ganzen Inhaltes seiner Lehre, von der Bußpredigt bis zur Verkündigung des in Ihm gekommenen Reiches? Ja, Geduld hätte er dazu gehabt, wenn es am Platze gewesen wäre, Frucht zu schaffen; aber diese Leute wie Hannas wußten das alles längst sehr wohl, hatten oft Horcher hingeschickt oder selbst zugehört. Darum setzt er das billig voraus und fängt wirklich mit Hannas von vorn an, indem er ihm als beste Bußpredigt für sein Gewissen die inhaltschwere Gegenfrage stellt: Warum befragst du mich? (ἐπερωτᾶν jetzt andringender als Johannes vorhin ἠρώτησε gesagt, nicht ohne leises Anstreifen an die Bedeutung: ausfragen, inquiriren). Das war auch wieder eine von den Fragen Jesu, womit die Herzen getroffen werden! Sie hat gar mancherlei Sinn: Weißt du ἀρχιερεὺς denn wirklich nicht, was alle Juden von mir wissen? Wie kommt's doch, wie ist es wohl gemeint, daß du erst jetzt darnach bei mir Antwort holest? Nach Grotius: Jam synagoga movistis, qui mihi credunt; jam me decrevistis capiendum, et nondum inquisivistis in mea dogmata, sed nunc demum ex me ea vultis discere? Quis hic mos agendi? So zeigt er dem Hannas, daß er ihn durchschaut und ihm kein Wort als Handhabe zur Verdrehung hinzugeben Willens ist; so beschämt er milde, mit verborgener Schärfe, nur durch das Licht, an dem die Finsterniß gestraft zu Schanden werden muß, den Selbstwiderspruch ihrer thörichten Klugheit, einen vermeintlichen Anstifter geheimer Dinge selbst — um seine Lehre und seinen Anhang zu befragen!

An den letztern Sinn schließt sich die Weisung, wen er zu fragen habe. Alle ἀκηκοότες τί ἐλάλησα sind insofern, jetzt für dich meine Jünger, denn ich habe ihnen allen wirklich nichts Anderes zu hören gegeben, als meinen Vertrauten — hätten sie recht gehört und gelernt, sie wären alle mir μαθηταί. So bleibt er dabei, die Seinigen frei ausgehn zu lassen (wie V. 8. in Gethsemane), und weiset ab von jeder besondern Auswahl. Er weiset den Hohenpriester (wie Lange sagt) nicht etwa bloß an seine Jünger im engern Sinne, sondern an das ganze Volk, das in seiner Schule gewesen; grade mit dieser Aufforderung aber, das Volk mit ins Verhör zu nehmen, straft er die boshafte Geheimthuerei des nächtlichen Fangens und Führens aus Furcht vor dem Volk.

Siehe, diese Alle, die mich reden gehört, wissen auch wohl, was (*ἃ* nun umfassender als *τί*, was für Dinge) ich gesagt habe! Mit diesem *Ἴδε* beruft er sich zuletzt, wie Baumgarten-Crusius richtig sieht, auf den „klaren Inhalt seiner Rede," daß kein Hörer darüber zweifelhaft sein könne, daß es an Zeugen dafür nicht fehle, so wie zugleich (setzen wir hinzu) auf den Eindruck der Wahrheit bei allen Redlichen. Das sind also die zwei Zeugnisse für die Wahrheit (wie Rieger wiederum es faßt): das Oeffentliche im Anschluß an Schule und Tempel, an die Anstalten und Orte zur Verkündigung von Alters her — das Eindrückliche oder doch Wohlverständliche für die Hörer.

Mit *ἐλάλησα, ἐδίδαξα* fing er an, mit *ἐλάλησα* und *εἶπον* hört er auf; dabei bleibt er antwortend, wie nur darnach gefragt war, und sagt ganz demüthig auch nichts von seinen Werken. Denn, wie wir im ganzen Ev. Joh. gesehen, das Wort hat seine Beweiskraft in sich vor dem Wunder. Also nicht etwa: Frage und rufe herbei die Aussätzigen, Blinden, Tauben, Lahmen, Besessenen, die ich geheilt! Den Lazarus, den ich aus dem Grabe gerufen! Vielmehr hat das *ἴδε οὗτοι*, obwohl es zunächst auf *ἀκηκοότας* gehet, wirklich noch besondern Bezug darauf, daß auch jetzt solche Hörer als Zeugen anwesend seien, daß die Herren vom Rath nur diese ihre Knechte, die sie nach ihm ausgesandt, fragen dürften, um etwa denselben Bescheid wie Kap. 7, 46. (jetzt den Bericht vom *Ἐγώ εἰμι!*) zu bekommen. Bengel insofern richtig: *οὗτοι* indigitat multitudinem praesentem: vel hi sciunt.*) (Eben so Lampe, desgleichen schon Cyrill.**)

Man überschaue nochmals die Würde, Klarheit, Sanftmuth, angemessenste Richtigkeit und Weisheit dieser Antwort! Im vollen, offenen Gefühl, daß er kein zu inquirender Sektenstifter sei, hat er mit *Ἐγὼ παῤῥησίᾳ* begonnen, mit *ἐγώ* fortgefahren, schließt im Vollgefühl, wer er sei, ohne es zu sagen, mit *ἃ εἶπον ἐγώ.* Aber dabei die richtigste Bescheidenheit des Verhafteten, Angeklagten, richtiger als das thörichte Fragen des Hannas: Ich darf und will ja jetzt nicht, nachdem mein Lehren und Leben vorliegt, für mich selbst zeugen, mich selbst vertheidigen — laß du nur untersuchen! Das Zeugniß Aller zeuge! Liegt hierin etwas „Ausweichendes", so war doch das höchste Recht dazu vorhanden, wie die bindendste Pflicht heiliger Weisheit, vor diesem Schalke weder sich noch seinen Jüngern durch Hingabe einzelner Behauptungen

*) Am stärksten bereits Nonnus: *ἠνίδε κύκλῳ οὗτοι πάντες κ. τ. λ.*

**) Nur daß dieser dann (wie Klee anführt) zu weit geht, und in dieser Berufung Jesu auf die gegenwärtigen Knechte den Anlaß findet, warum Einer, solchen Verdacht der Jünger- und Hörerschaft abzuwälzen, ärgerlich ihn geschlagen habe!

oder Eröffnungen etwas zu vergeben. Man sehe nun auch, ob wirklich diese Antworten Jesu (die folgende an den Knecht werden wir gleich betrachten) — wie Herr Prof. Weiße gefunden hat, so „ungehörig und wenig geistreich" seien, daß sie eben darum ungeschickte Erdichtung sein müßten!

Unter dem παρεστηκὼς ist keinesweges nothwendig ein zur Umgebung des Hohenpriesters bei feierlichem Verhör vor Versammlung gehöriger adparitor zu denken, vielmehr hat Johannes keine andern ὑπηρέτας, auf die sich der Artikel jetzt zurück beziehen könnte, genannt, als V. 12. die Schaar, die Jesum griff und brachte. Also richtiger wirklich: der neben ihm, neben Jesu stand — weil αὐτοῦ εἰπόντος vorherging. Was Apostg. 23, 2—4. im verstärkten Nachbilde dem Apostel geschieht, hat hier der Herr selber zuerst erfahren. Der Knecht*) sieht den alten Herrn durch die freimüthige und passende Antwort betroffen, verlegen: da will er den Augenblick ausfüllen, sich beliebt machen, Lob und Lohn erwerben. Denn er weiß wohl, was er sich erlauben darf, und so zeigt sich, wie zum Theil auch die Geringsten wußten, daß und wie über diesen Jesus von Nazareth längst abgeurtheilt war bei den Obern. Er schlug ihn**) — schimpflich ins Gesicht! Das war der Anfang und das Signal zu allen nachherigen Mißhandlungen, wie Micha 4, 14. (vgl. Jes. 50, 6.) merkwürdig genug so konkret für den Messias, den Richter Israels geweissagt war. (Dort spielt nehmlich ganz V. 13. und 14. auf die Geschichte eines andern Propheten Micha 1 Kön. 22, 11. 24. an, und Josephus gebraucht für 1 Kön. 22, 24. auch ῥαπίζειν. Auf den Backen schlagen ist schwere Schmach seit Hiob 16, 10. Bei Micha steht noch בַּשֵּׁבֶט dabei, als ob der Geist deutlich mitfassen wolle die Scene, wo der Richter und König Israels mit seinem eigenen Scepter höhnend ins Angesicht geschlagen wird. Auch sehe man bei Sepp die jüdischen Strafen, welche sonst auf dergleichen Mißhandlungen standen.) Das ist das Ende seines dreijährigen, mit Wundern Gottes bestätigten Lehrens vor Israel, daß jetzt, indem er als Gebundener den Mund aufthut zur klarsten, beschei-

*) Den eine höchst unwahrscheinliche Tradition für den Malchus erklärt! Abgesehen von der höchsten Unwahrscheinlichkeit in sich: Malchus war ein δοῦλος, dieser ein ὑπηρέτης.

**) Ob mit dem Stock oder mit der Hand, ist fast unmöglich zu entscheiden, da ῥάπισμα und ῥαπίζειν Beides bedeutet. Hesychius: ῥαπίσαι, ῥάβδῳ πλῆξαι ἢ ἀλοῆσαι. Doch scheint im N. T. wirklich ῥαπίζειν mit der Hand gemeint; s. Matth. 5, 39. Joh. 19, 3. besonders aber Marc. 14, 65. und Matth. 26, 67. neben κολαφίζειν — wo Theophylakt das κολαφίζειν von der Faust versteht (wie 1 Kor. 4, 11. 2 Kor. 12, 7.), συγκαμπτομένων τῶν δακτύλων, wie Suidas ῥαπίσαι deutet: πατάξαι τὴν γνάθον ἁπλῇ τῇ χειρί. Also ῥάπισμα recht eigentlich Ohrfeige.

densten Antwort, die sich mit höchstem Rechte darauf beruft, ein Knecht ihn öffentlich ins Gesicht schlagen darf! Das ist der erste Schlag und Schimpf, den sein heiliger Leib von der Sünder Händen erfährt. Obgleich Anderes längst ihm schmerzlicher und schimpflicher gewesen aus der Sünder Munde, obgleich eben jetzt (wie Tiele schreibt) die Verleugnung seines Petrus ihn tiefer schmerzt als dieser Backenstreich des Gerichtsdieners: doch bleibt es groß, daß er bei diesem ersten Schlag, der doch gewiß unerwartet kommt, sogleich nur noch ruhiger, noch sanftmüthiger, ohne Spur von Schreck sogar, daß wir nicht erst von Zorn sagen, das Richtigste und Vorbildlichste antworten kann.

Ἀπεκρίθη αὐτῷ — wir möchten dies αὐτῷ hier nicht entbehren. Daß er diesem Knecht antwortet und wie er es thut, ist in der tiefsten Demuth ganz etwas Anderes und doch in seiner Erhabenheit unendlich mehr als jener gepriesene „Männerstolz vor Königsthronen." *) Kein Zorn, sondern Sanftmuth und Demuth, das versteht sich. Aber dazu Freimuth, offner Mund für die Wahrheit in Liebe, der sich noch nicht stopfen läßt. Wiederum Christi Freimüthigkeit ist auch nicht groß als Unerschrockenheit, Freiheit von Furcht vor dem Dräuen der Menschen: denn wie kann Er sich fürchten? Die apostolische Ermahnung aus dem Propheten 1 Petr. 3, 14. 15. findet insofern auf Ihn gar keine Anwendung: eher war er etwa versucht, mit gerechter Verachtung der Sünder gänzlich zu schweigen. Sondern seine Freimüthigkeit zu reden ist Liebe, welche die Sünder dennoch des Zeugnisses noch werth hält.

Also antwortest du dem Hohenpriester? Das war die den Schlag begleitende und rechtfertigende Rede des Knechtes gewesen. In diesem τῷ ἀρχιερεῖ kann liegen: Hannas heißt und ist so gut Hoherpriester als Kaiphas — was eben Christus nach göttlichem Rechte nicht anerkennt und bloß von Einem, der das heilige Amt noch mit einiger Wahrheit hat, wissen will. Jedenfalls gehet οὕτως nur auf die Form: daß er in der Abweisung und Gegenfrage die Ehrfurcht verletzt habe. Rieger bemerkt, so heiße es jetzt bei Christi Nachfolgern auch, wenn man die Wahrheit nicht anfechten kann: sie hätten es doch in der Verfahrungsweise verfehlt; sie sollten die Wahrheit nur mit Art und Manier sagen — nehmlich mit einer Geduld gegen die Welt und ihr Unrecht, die mehr als Unempfindlichkeit wäre. Wir setzen dazu: mit einem Respekt und einer Moderation, wodurch dennoch verleugnet würde! Da redet der höchste Herr unangefochten ruhig fort, zum Knechte wie

*) Teschendorff läßt seinen Nikodemus schreiben: „Wer einmal in Rom gewesen ist und den Zug eines Triumphators gesehen hat, der hat auch Männer gesehen, die mit viel Würde und Anstand ihre Ketten trugen. Wer bei ihm eine solche Würde gesucht hätte, der hätte sich betrogen."

zum vornehmen Herrn, und beweist faktisch, wie richtig und gebührlich ohne Ansehen der Person er mit Jedem zu reden wisse. Weit entfernt von Abwehr, in einer Sanftmuth, welche das im Augenblick leiblich erschrocken etwa zurückgezogene Angesicht sogleich wieder darbietet, handelt er nicht einmal wider den Buchstaben, vielmehr ganz eigentlich im Geiste der Instruktion, die er den Seinigen Matth. 5, 39. für solche Fälle gab. Er gibt uns die „authentische Interpretation" dafür, zur Widerlegung Aller, welche darin ein unwürdiges bloßes Dulden verstehen wollten, ein liebewidriges Zurückhalten der Wahrheit und Provociren weiteren Sündigens wider uns. An der äußersten Grenze der Herablassung (die wirklich in diesem Worte neben Kap. 8, 46. gegeben ist) setzt er für einen Augenblick den Fall, als ob er gefehlt haben könne — freilich nur, um es zugleich zu leugnen und widerlegen. Ja von dem gemeinsten, rohesten Knechte will er deß Beweis und Zeugniß annehmen! Hier ist die Spitze der grade im Evang. Johannis (was auch die Lästerer jetzt sagen) geschilderten Sanftmuth des Herrn, über welche hinaus nichts mehr erzählt wird.*) Freilich, daß er Unwahrheit gesprochen, hat auch der Knecht mit seinem οὕτως nicht gemeint; also darauf eingehend sagt er ebenfalls nur de modo: κακῶς — καλῶς.**) Nicht eigentlich κακὰ, κακίαν, רָעָה obwohl er dann richtig auch das Fehlen in der Form als ein κακὸν in seiner Art gelten läßt. „Mit dem Streich hatte der Diener zeugen wollen," sagt Bengel. Dem antwortet der Herr: Weder dein Schlagen ist ein Zeugniß, noch dein das Unrecht schon voraussetzendes Wort dabei; wenn ich wirklich übel geredet, so gib — ich wills vernehmen und annehmen — besseres, eigentliches Zeugniß wider mich! Dazu gehörte freilich (nach Lange) zugleich der Beweis, daß Hannas noch als Hoherpriester gelte; doch meinen wir vielleicht besser, daran denke der Herr nur nicht bei der Sache, denn Ihm ziemte hier nicht, sich so weit in das Einzelne des Kasus einzulassen, wie Paulus Apostg. 23. Vor Ihm und Seinem niemals κακῶς Reden ist am Ende Knecht und Hoherpriester gleich.

Wenn unser Herr und Meister aber sich bereit erklärt, von diesem Knechte Zeugniß wider sich anzunehmen, indem er solchen Schlag mit solcher Sanftmuth hingenommen hat — was sollen wir thun? „Denke an Den, der dies gesprochen hat, an Den, zu welchem er dies gesprochen, und an den Grund, weßhalb er dies gesprochen, so werden diese Worte wie mit einer magischen göttlichen Kraft allen in dir aufsteigen-

---

*) Siehe in des Verf. Christlichen und Biblischen Gedichten: Jesu Sanftmuth nach Johannes, S. 221.

e wir schon Th. IV. S. 428. bemerkten. Neander will das ausdrücken: lecht — recht; doch wäre besser: unziemlich, unrichtig.

den Zorn niederschlagen können."*) Seid alle Zeit bereit zur Verantwortung Jedermann — sagt Petrus, und wenn es der unterste Knecht wäre! Jedermann, der von euch Rechenschaft fordert, παντὶ τῷ αἰτοῦντι ὑμᾶς λόγον — das ist auch auszulegen, wie wir Matth. 5, 42. ausgelegt haben: grade das Unrecht fordert von mir, bittet mich, wie ichs verstehe, nur um neuen Beweis des heiligen Rechtes in Wahrheit und Liebe. Nicht: das verdient keine Antwort, dergleichen fordert Vergeltung, Bestrafung, Verachtung — sondern: siehe dieser Beleidiger und Lügner will sehen, wie ich mich in der Konsequenz heiligen Wortes und Wandels behaupten, ob ich ihn also dennoch überwinden werde! O wie vielmal versehen wir arme Sünder es, namentlich wenn man uns bloß verhören und nicht hören will, wenn man eine Geduld verlangt, die Verleugnung der Liebe und Wahrheit, eine Höflichkeit, die Vergessenheit Gottes wäre! Wie leicht reden wir wenigstens übel, grade wenn wir die Wahrheit sagend uns verantworten, daß wir nicht Uebelthäter seien!

Der Herr aber hat als der vollkommene Mann in keinem Worte gefehlt nach Form oder Inhalt. Das weiß er, das muß er sogleich dazu sagen und behaupten: εἰ δὲ καλῶς — zu welchem εἰ δὲ Bengel richtig setzt: hoc habet vim affirmandi. Grade das ungerechte Schlagen ist selbst Beweis und Zeugniß, daß die Wahrheit getroffen hat und nicht anders abgewehrt werden kann. Und nun ruhig, beharrlich, überwindend fortgefahren in diesem καλῶς λαλεῖν — der Diener bekommt wie der Hohepriester, in gleicher Ehre vor dem Richter Israels, dem unermüdlich Richtenden und Lehrenden, seine Gewissensfrage: τί με δέρεις; Das bleibt ihm die Liebe nicht schuldig! Dies erste Wort gegen einen Schlag bleibt auch das einzige, klingt und gilt jetzt weiter für alle Mißhandlungen, welche dem ersten Schlage folgten.**) Daneben soll Hannas mit anhören als seinen Antheil: Warum lässest du mich schlagen? ließest mich binden, greifen? Widerstrebet ihr nicht allzumal nur mit unwürdigster Gewalt dem wahrhaftigen Zeugnisse meines Mundes? Aehnlich wieder, dem Geiste und Sinne nach, lautet das Wort im letzten Verhör (Luk. 22, 67. 68.), das er nicht mehr als amtlich anerkennen kann, wie hier im ersten, noch nicht amtlichen: Wenn ich rede, bekennend und antwortend, auch wohl geziemlich fragend — immer glaubet oder antwortet ihr nicht anders als mit der festhalten-

*) So Chrysostomus, hom. 1. περὶ ἀκαταλήπτου. S. Neanders Chrys. 1, 211.

**) Ja noch weiter klingt es bis heute fort ins Gewissen Aller, die nur wie Hannas fragen und wie sein Knecht schlagen. Denn „Christus steht noch vor Hanuas, und die Welt schlägt ihn noch, wie jener Knecht, ins Angesicht." (So Silberschlag, s. Bötticher, aus dessen Leben und Schriften, S. 57.)

den, feindseligen Gewalt! — Für diesmal hat Hannas genug, sieht, wen er vor sich hat und daß weiteres Eingehen unter Form des Gespräches nur ihm selber, nicht Jesu verfänglich werden könne; darum läßt er Antwort, Schlag und Gegenantwort mit dem letzten, einschneidenden *μαρτύρησον περὶ τοῦ κακοῦ* auf sich beruhen, und schickt den Gebundenen weiter zu Kaiphas, damit das Scheingericht möglichst vorsichtig und scheinbar mit ihm fertig werde. Von einem „zweiten Fesseln“ ist natürlich nicht die Rede.

Erstes (unvollständig) amtliches Verhör; das eidliche Bekenntniß vor Kaiphas.

Matth. 26, 64. Marc. 14, 62.

Immer weiter schreitets, immer höher spannt sichs mit den gewaltigen Gegensätzen der Passionsgeschichte: schon steht Christus gerichtet vor dem heiligsten Gericht auf Erden, in schrecklichster Verkehrung des Rechtes, entsetzlichstem Heuchelmißbrauch seiner Formen. Der Befreier der Menschheit in Banden, der Weltrichter angeklagt, der Fürst der Ehren mit schmählichster Verachtung behandelt, der Heilige als ein Verbrecher, der Sohn Gottes als ein Gotteslästerer, der die Auferstehung und das Leben ist, zum Tode verurtheilt! Das Vorbild lehnt sich gegen seine Erfüllung, der Schatten gegen sein Wesen auf, und der ewige wahre Hohepriester wird vom sogenannten dieses Jahres gerichtet. Das Gesetz kehrt und verkehrt sich gegen die Gnade, für die es vorbereiten soll, und es wird der Triumph der Gnade, so von des Gesetzes Fluch zu erlösen. Die Lüge zeugt gegen die Wahrheit, und die duldende Wahrheit gewinnt so sich das Reich. Der Unterthan empört sich als Herr gegen seinen Herrn, die Kreatur im Namen Gottes gegen ihren Gott — und was vernehmen wir? Nur Ein Zeugniß: Ich bins! Nur Ein Urtheil: des Todes schuldig — das zugleich wirklich im ewigen Rathe gilt, freilich nicht im Sinne der Juristen auf Erden, die wie Kaiphas Einen für Alle opfern wollen.

Das Heuchelspiel mit den Rechtsformen beginnt schwierig und lückenhaft genug. In der Eile nur unvollständig zusammengebracht ist diese erste Versammlung, welche den zuvor beschlossenen ärgsten Justizmord in Vollzug setzen soll. Doch schon in dem ersten Zuge der Beschreibung steht dies Gericht vor uns als das ungerechteste vor allen Gerichtsstätten unter der Sonne, wo Gottlosigkeit waltet anstatt der Gerechtigkeit. (Pred. 3, 16.) Sie suchten Zeugniß nicht nur, Matthäus bringt entsetzlich zusammen: suchten falsches Zeugniß wider den Unschuldigsten!

Das that mit den Hohenpriestern und Aeltesten das ganze heilige Sanhedrin — so verstärken Beide, Matthäus und Marcus, den Gedanken: was jedoch nicht buchstäblich für jedes Mitglied ohne Ausnahme zu verstehen ist, denn was bedeuten hier etwa Zwei gegen Siebzig? Unangesehen, daß hier noch nicht Alle beisammen waren. Für sich „bedürfen" sie kein Zeugniß, denn die tausend Zeugen für die Gottesmacht dieses Jesus bis auf den Lazarus, dessen Erweckung aus dem Grabe das Volk öffentlich gerühmt hat, sollen nicht gelten, sie selbst verkehren Luk. 23, 2. die wohlbewußte Wahrheit, sie wollen thun, wie ihr Vater, der Vater der Lügner; aber eines Vorwandes und Scheines bedürfen sie dafür! Lügen genug zur Anklage Jesu gabs — was mochte nicht Alles auf Seiten der Feinde von ihm erzählt und geglaubt worden sein bisher! Jetzt aber gilts: *ὅπως θανατώσωσιν, εἰς τὸ θανατῶσαι αὐτόν* — scheinbaren Rechtsgrund für diesen zuvor gefaßten Schluß, und da ist das Suchen schwer, sehr schwer. Ueberall Zeugniß für Ihn ohne Suchen — aber wider Ihn? Sie fanden keins! Obgleich viele *ψευδομάρτυρες* herbeigekommen auf Bestellung, dennoch: sie fanden keins! Es will Alles nicht passen und stimmen. Erbieten sich Manche, seine Sabbathsentheiligung zu bezeugen — das geht nicht, denn an die Wunder, mit denen er entheiligt hat, dürfen sie nicht rühren. Soll geklagt werden, wie er sie, die Führer des Volkes Heuchler, Narren, Blinde u. s. w. gescholten — das wäre noch bedenklicher: wer weiß, was er ihnen jetzt ins Gesicht sagen könnte! Oder sein Brechen der pharisäischen Satzungen — das möchte Schutz bei den Sadducäern im Rathe finden und den heiligen Rath selber spalten, wie später einmal geschah. Ferner völlige Lügen erfüllen den Zweck nicht vor dem Volk, es muß doch etwas Wahres daran sein. Vornehmlich müssen nach Mosis Gesetz die Zeugen übereinstimmen, und auch das läßt sich nicht einmal zu Wege bringen mit den unklugen, einander überbietenden Leuten, die man ohne gehörige Einübung leider muß vortreten lassen. Offenbar nur den Mangel an Uebereinstimmung meint Marc. V. 55. und 59. Zwar hat schon Erasmus das non convenientia der Vulgata gebessert in non satis idonea, scil. ad judicium mortis; zwar meint Grotius, nur dieser Sinn passe zu V. 59. und van Eß übersetzt dreist „nicht hinreichend" — allein *ἴσος* kann schwerlich heißen: angemessen, passend zu etwas. Der Mangel an Gleichheit wird bei Matth. durch das Auftreten der zwei Zeugen angedeutet, wenn wir aus des Marc. verschiedener Darstellung dazunehmen, daß auch jetzt *ἡ μαρτυρία αὐτῶν* nicht *ἴση* war. Zuletzt stehen zwei Zeugen da, nur grade so viel als durchaus nöthig war (denn des Marc. *τινές* zeigt nicht nothwendig mehrere an), und holen ein vor zwei Jahren gesprochenes Wort herbei! Das haben jedenfalls

manche Mitglieder damals persönlich gehört, auch nach und nach so wohl verstanden, wie Matth. 27, 40. sich zeigt. Jetzt wird es verfälscht und verkehrt zu einer Lästerung des Tempels Gottes, obgleich Jesus eben damals (wie vor wenigen Tagen abermals) für des Tempels Ehre geeifert hat. Das verächtliche οὗτος bei Matth. wird in der Engl. Bibel gut ausgedrückt: This fellow!*) Die zwei Fassungen bei Matth. und Marc. bezeichnen uns eben die Diskrepanz, nach welcher es einmal geheißen haben soll: Ich werde, will — das andremal gar nur: Ich kann den Tempel abbrechen. Desgleichen einmal: den Tempel Gottes — das andremal wird ein χειροποίητον und ἀχειροποίητον dazu gelogen.**) Genug, wie Ahabs Isabel einst gegen Naboth zwei lose Buben dang, so verbünden sich jetzt diese Obersten und Hohenpriester, um den Weinberg Gottes zu behalten, mit solch elendem Gesindel, das in der Frechheit nicht einmal so klug ist, einstimmig zu zeugen.***) So geht noch immer Ps. 55, 10. in Erfüllung. Verhört nur die Lügen der Welt — sie werden nicht einig. Vernehmt nur die abgefallene Theologie — ihr Zeugniß gehet wider einander und gibt dadurch selbst Zeugniß für Christum. Wer das vor Augen hat und noch drauf pochen will, dem verstummt am Ende der treue Zeuge.

Hier kann nnd soll es nicht gelingen, auch nur den Schein einer besondern Versündigung auf Jesum zu bringen. Aergerlich verlegen darüber und zugleich frech redet aber der Hohepriester ihn an, als ob es der Verantwortung bedürfe. Nicht wie Luther nach der Vulgata zusammenzieht, sondern das Zweite mit τί ist wirklich interrogatio separata. Jedoch auch nicht, wie Erasmus übersetzte: bei Matth. cur isti adversum te testimonium dicunt? bei Marc. quid isti adversum te dicunt testimonia? (Das hieße: Zeugen sie denn umsonst? nicht, damit du Antwort geben sollst?) Sondern wie der erste Satz bereits im Vorgefühl, der so ruhig erhaben Dastehende werde schweigen, geredet ist, so will nun der andre wo möglich dies Schweigen zerbrechen durch die Vorhaltung: welch schweres Lästerwort sagen sie von dir aus, hörst du das denn nicht?

---

*) Verstehe: was kann der Großsprecher denn jetzt?

**) Ist das nun in dieser Verdrehung nicht wirklich falsches, lügenhaftes Zeugniß? Elende „wissenschaftliche Kritik" übt also der sehr übel bramarbasirende Sepp, wenn er (VII, 87.) gegen den apostolischen Ursprung des ersten Evangeliums folgert: Wie könnte doch ein Apostel das für lügenhaft ausgeben, während Christus nach Johannes es wirklich so geredet hat!!

***) Wie Pape (in seinem Gedicht: Christus, S. 167.) es darstellt: „Und so vereitelten durch Widerspruch sie selbst ihr Lugwerk, weil's ein Jeder wollte am besten wissen und Verlangen trug, daß durch sein Wort der Mächt'ge stürzen sollte."

Der Herr schweigt, und wenn wir auch nicht überall sein beredtes Schweigen in den Kreis unserer Auslegung seiner Reden ziehen dürfen, wenigstens da muß es geschehen, wo Schweigen und Reden wechselnd an einander gränzt, damit wir daraus erst recht das Reden verstehen. Das geringste Wort der Erwiederung hätte hier der Sache eine ganz andre Wendung gegeben, als ziemlich und verordnet war: entweder — je nachdem der Herr sprach — seine reine, unbeschuldigte Stellung durch Anlaß zu neuen Verdrehungen verdorben, oder — weil es vollends nicht denkbar ist, daß er so gesprochen hätte — die Richter beschämt, erschreckt, geschlagen, Ihn befreit! Ja wohl, das stand jeden Augenblick in der Macht seines Wortes — aber eben darum schweigt er. Viel zu wenig ist Hillers übrigens auch treffender Ausdruck: „Die Wahrheit muß sich nicht mit jeder Lüge zanken!" Sehr untergeordnet nur ist dabei die heilige Würde, welche solchen Armseligkeiten gegenüber, an deren Wahrheit Niemand in der ganzen Versammlung glaubte, zu beobachten war. Man kann wohl sagen Beides: er schwieg, weil sie ihn doch nicht verstanden hätten — er schwieg, weil sie ihn doch verstanden, sogar noch am besten, indem er schwieg. Aber die zwei Gründe, wodurch dieses Schweigen himmelweit verschieden wird von jedem irgend eigensinnig oder stolz zu nennenden, liegen noch tiefer. Einerseits aus Ehrfurcht vor Israels oberstern Gerichte, grade um nicht zu beleidigen, schweigt er wie ein Kind vor dem ungerechten Vater; anderseits aus Gehorsam unter des himmlischen Vaters Gericht, um sich nicht zu vertheidigen. „Die Liebe zum Leben macht gemeine Leute beredt vor den Richtern; die Begierde, für uns zu sterben, verschließt Jesu, als dem Schlachtschafe für unsre Sünden, den Mund." (Goßner.)

Sein Schweigen redet aber gewaltig an die Gewissen und ist die beste Vorbereitung für das Wort, das Er sagen, dessen rechten Ort er herbeiführen will. Zornig zuerst ist Kaiphas, daß er den Klügeren, wie er sieht und meint, durchaus nicht an etwas Einzelnem fassen kann; bange wird er sofort, daß bei so würdigem Benehmen des Herrn, der dasteht, schweiget und zeuget in der ganzen Macht seiner Persönlichkeit, am Ende gar mitten im Rathe Herzen gerührt und Stimmen laut werden könnten für ihn. Denn in ihm regt sich plötzlich, unerwartet noch einmal so etwas; indem ihn des Herrn Schweigen unausweichlich zum entscheidenden Punkte drängt und ihm zuruft: hier zwischen uns gilt es etwas ganz Anderes, wie Alle wissen — so kommt in einer, vielleicht nicht eben kurzen Pause, wie der Versammlung insgemein, so sonderlich ihm, ihrem Vorsitzer und Sprecher, noch Ein Gnaden-Augenblick, Eine letzte Frist und Mahnung, sich von der Wahrheit Gottes richten zu lassen. Aber freilich, man denke, was dazu gehörte und

daraus folgte, wenn diese Sünder jetzt einlenkten, ihre Konsequenz brachen, umkehrten zur Buße! Das ist unmöglich geworden, so verstrickt sich der Mensch in seiner Bosheit. Also der Schluß ist bald gefaßt, weil es nicht anders angeht: das nicht gelingende Spiel mit den Einzelklagen aufzugeben, die ungeheure Kern- und Grundfrage, um die sichs handelt, wirklich mit offnem Ernst auf ihre Spitze zu stellen — um nun damit zu spielen das frechste Spiel des Widerspruches. Man hat sonst Uebergänge und Vermittlungen des Zusammenhanges gesucht zwischen der ersten Frage: Antwortest du nichts? und der andern, die so plötzlich unvermittelt hervorbricht: Sage uns, bist du Christus, der Sohn Gottes? Will man dergleichen, so ist offenbar das Beste noch, was zuletzt Lange gibt: „Nur bei dem Satze blieb er in seinen Gedanken stehen, daß Jesus verheißen hatte, auf wunderbare Weise den Tempel wieder aufzubauen, daß er sich also mit diesen Worten wie auf andre Weise als den Messias, und zwar als Messias im höchsten Sinne, als Sohn Gottes, zu erkennen gegeben hätte. So kam er von jenem falschen Zeugnisse scheinbar mit einem Sprunge auf die höchst feierliche Vorhaltung."*) Allein es ist weder nöthig, noch genug, nur so zu vermitteln, denn dieser Uebergang ist selbst wieder nur der zu Hülfe genommene Schein, um die abgedrungene, richtige Wendung zum Angelpunkt der Sache zu verdecken. In seinen Gedanken fühlt Kaiphas etwas Königliches, ja Göttliches aus dem Schweigen des Angeklagten heraus; er muß inne werden, daß der Herr sich wirklich vor diesem Gericht auf nichts Anderes einlassen will und wird, als auf das Eine, ob sie Ihn anerkennen wollen oder nicht: da bleibt ihm nichts übrig, als die Nothwendigkeit keck zum eigenen Entschlusse zu machen und, indem er besiegt ist, dennoch den entsetzlichsten Sieg zu behaupten. Es mischt sich in diesem entscheidenden Momente, wo Israels Verwerfung seines Messias in officiellster Form zum Spruche kommen soll, das Nachgeben des im bisherigen Plan überwundenen Inquisitors mit der neuen Frechheit.

Marc. faßt nun das Wort nur als ein „abermals Fragen," und hebt nur die entscheidende Frage selbst mit kurzem Ausdruck hervor; Matth. dagegen gibt die vollständige Beschwörungsformel. Das war in Israel die Weise, den Eid zuzuschieben und abzunehmen, daß man so die Berufung auf Gott (auch wohl, was hier nicht gewagt wird, die Fluchformel für den Fall der Lüge) vorsprach: Antwort hier-

*) Hiemit stimmt (wodurch vielleicht Lange darauf gebracht worden) die Notiz bei Sepp, die aber auch anderwärts zu finden ist: daß die Juden wirklich nach der Schrift vom Messios das Erbauen eines ganz neuen, viel herrlicheren Tempels erwarteten. Ja noch mehr, Solche wie Kaiphas wußten wohl so viel, daß sie das Messianische des Wortes Jesu vom Tempel auch tiefer verstanden.

auf galt nun ohne weitere Wiederholung des beschwörenden Ausdrucks als Annahme und Leistung des Eides. (Man sehe die bekanntlich so zu verstehende, von Luther nicht klar übersetzte Hauptstelle 3 Mos. 5, 1. und vergleiche 4 Mos. 5, 19—22. 1 Kön. 22, 16. Spr. 29, 24.) Ich beschwöre dich bei dem lebendigen Gott (in dessen Amt ich stehe, in dessen Macht wir Alle sind, vor dem auch du stehest, der die Wahrheit weiß und das Recht richtet zwischen uns und dir), daß du uns, diesem heiligen Sanhedrin jetzt hier als vor Gott die Wahrheit sagest! So bekennt er zugleich wider sich selbst zeugend im gräulichsten Mißbrauche des Namens Gottes, daß er von diesem Gott weiß als einem lebendigen, der sich nicht spotten läßt! Zeugt von seiner Wahrheit, indem er mit der Leugnung siegen will, von seiner Macht und Majestät, indem er das Widerstreben zum Aeußersten hinausführt! Ja noch mehr: obwohl, wie wir oft gesehen und nachgewiesen, für das allgemeine Volksbewußtsein Christus und Sohn Gottes noch keineswegs identisch war, so wußten doch die wissenden Schriftgelehrten, wie dieser Kaiphas hier bekennen muß, ganz wohl um die Einheit von Beidem. Sie wußten, daß der gesalbte König des zweiten Psalmes der von Gott gezeugte Sohn sei, auf den als auf Gott selbst man trauen solle; sie hatten Matth. 22, 42. überführt zugestanden, daß der König-Priester des 110. Psalmes auch Davids ewiger und höchster Herr sei. Darum hier, wo die Form der Erkenntniß und Wahrheit auch aus der Weissagung (μόρφωσις Röm. 2, 20.) dem Gewissensgrunde abgezwungen wird, richtig und vollständig der zwiefache Ausdruck beisammen, grade wie Luk. 22, 67. 70. Beides nach einander.*) Feierlicher noch bei Marcus, wodurch dort der beschwörende Ton ein wenig ergänzt wird: Sohn des Hochgelobten, wie die Rabbinen הברוך הוא für Gott setzen, vergl. Ps. 40, 17.

Ich beschwöre dich! So redet hier ein Mensch im Staube vor dem Angesicht und Thron des lebendigen Gottes, obgleich er als Richter sitzt, Den an, welcher wirklich bald sitzen wird zur Rechten der Majestät in der Höhe. So spricht der Sünder und Rebell wider Gottes Gnade und Wahrheit, obgleich er Hohepriester heißt, zu dem Heiligen

*) Sehr falsch reducirt Olshausen die Frage: „Bist du der Gottessohn, für den du dich ausgibst?" und meint, so solle die Gotteslästerung eben herauskommen, die in der bloßen Erklärung, er sei der Messias, nicht liegen würde. Man muß wohl sagen mit v. Gerlach: „Kaiphas wollte gewiß mit diesem Ausdruck nicht dasselbe sagen, was schon Christus aussagte." Freilich, er nahm ihn in demselben Sinne, wonach sich Jesus ihn beigelegt hatte; doch die Zusammenfügung des Χριστός und υἱὸς τοῦ θεοῦ in Eine Person meint nicht bloß: „nach deiner Behauptung" — sondern beruhet auf dem Wissen darum, daß wirklich nach der Schrift der Messias auch der Sohn Gottes ist.

in Israel, dem treuen und wahrhaftigen Zeugen, der selber Eins ist mit dem lebendigen Gott. Und wenn dieser vor ihm stehende Mensch Jesus von Nazareth der Christus und Sohn Gottes ist — was dann? Vor Ihm sich niederwerfen, Vergebung alles bisherigen Widerstandes erflehen, huldigen und anbeten? O nein, eben dann und eben darum Ihn verwerfen, richten, tödten! Kaiphas will nur sagen: ob du dich dafür ausgibst — aber weil er weiß, daß dies eine Lüge seines Mundes wäre, hat er in diesem herzaufdeckenden Momente nicht die Kraft, dies hervorzubringen, so gern er möchte. Der lebendige Gott verkehrt ihm in diesem Augenblicke die Zunge, daß er wahrer sein muß, als er will, und bekennen aus innerstem Grunde des Gewissens, indem er zur letzten, vollsten Leugnung sich anschickt. Nicht wie hernach Joh. 19, 21. klüglich unterschieden wird, sondern buchstäblichen Ernstes: ob du es bist! (Was auch Marc. festgehalten hat.) Das ist und bleibt die große Frage bis heute, die muß zuletzt heraus vor Seinem Angesichte, wenn man sie lange genug mit scheinbarer, heuchelnder Polemik zurückgedrängt und vermieden hat. Es bleibt ganz richtig dabei, wie u. a. Daub gut ausdrückt: Kaiphas fragt nicht, um weiter zu fragen, der Wahrheit die Ehre zu geben, sondern mit der Absicht, aus der entscheidenden Antwort auch das entscheidende Verbrechen zu machen, den Antwortenden sofort verurtheilen zu lassen, und darum ist er selbst der Lästerer. Allein man vergißt gewöhnlich sehr falsch, dazuzunehmen die wirkliche Ueberzeugtheit desselben Kaiphas, daß Jesus ist, was er bisher von sich gesagt hat, daß er darum auch jetzt beschworen es sagen wird — worauf eben der entsetzliche Plan gebaut ist, nun die Verwerfung des innerlichst Erkannten und Anerkannten zu vollenden.*) *Εἰ σὺ εἶ* — mit diesem *σύ* meint Kaiphas nicht bloß den Menschen, der sich die Sohnschaft Gottes und Gleichheit mit Gott anmaßt, oder den Gebundenen, der doch der Befreier sein will; denn dann hieße es eben: *εἰ σὺ λέγεις* oder *ποιεῖς σεαυτόν* wie Joh. 10, 33. Sondern die Bosheit im Hintergrunde stellt neben das hervorrufende *εἶ* das wegwerfende *σύ*, weil es heißt: Du, Der, ein Solcher, den wir nun einmal durchaus nicht mögen — ein Messias, der von Sünden befreien will und nicht von den Römern — ein Sohn Gottes, der in Sanftmuth und Demuth der Heiligkeit unsre Herzen für das himmlische Reich verlangt!**)

*) Pfenninger hat hier einfach klar das Dilemma gestellt: Entweder hält es Kaiphas für möglich, daß Jesus der Messias sei, dann darf er die Antwort nicht Lästerung heißen — oder er hält es im Ernst für eine Lästerung, daß Jesus dafür sich ausgebe, dann darf er ihn nicht beim lebendigen Gott beschwörend fragen.

**) Grade darum handelt sichs jetzt wieder bei den ausgearteten Juden, welche sogar von dem Personbilde des weltlichen Messias, der ihnen allein recht wäre,

Als man ihn zum König-Messias ausrufen wollte für ein Reich dieser Welt, da entzog sich der Herr. Als ihm der Teufel die Frage stellte: Bist du Gottes Sohn — da ging er nicht darauf ein und betete als Mensch den einigen Gott an. Hier aber, wo Kaiphas fast noch besser als der Satan damals die Frage versteht, antwortet und bekennt er, gibt er sich hin zu Kreuz und Dornenkrone. Was er bisher, um Aergerniß und Mißverstand abzuwehren, als ein Geheimniß buchstäblich auszurufen verboten hatte, das bezeugt er jetzt selber mit der entscheidendsten Oeffentlichkeit, jetzt wo es dafür zu sterben gilt! „Jetzt erst war sein Geheimniß völlig gesichert vor der gränzenlosen chiliastischen Weltsucht, die ihm gegenüber stand." Er durchschaut den Sinn des Fragenden, überschaut alle Folgen seiner Bejahung, aber eben darum schweigt er nicht mehr. Schon als gehorsamer Israelit muß er ja der Beschwörung durch die Obrigkeit entsprechen, bis zuletzt dem Gesetz unterthan, auch wo es gegen ihn sich verkehrt. Aber er weiß dazu den Rath des Vaters für die jetzt gekommene Stunde, darum noch mehr gibt er sich preis mit seinem: Ich bins! Dies „Ich bins!" ist hingebend wie das im Garten vorhin. In demselben Wort aber ist auch die Summa wie das Ziel und Ende seines prophetischen Amtes begriffen.

Marc. hat den Grundsinn richtig mit Ἐγώ εἰμι ausgedrückt, doch wörtlich genauer berichtet Matth. dafür ein Σὺ εἶπας. Das ist an diesem Ort offenbar mehr als eine bloße Redensart und herkömmliche Formel der Bejahung, wie man sie bei den Griechen und den Rabbinen findet. In dem, was auf ἵνα ἡμῖν εἴπῃς folgte, hat ja Kaiphas bereits ausgesprochen, was man von ihm weiß und nur nicht anzuerkennen beschlossen hat, also meint Christus zugleich: Du hast es selbst schon bekannt und bezeugt, du weißt es wohl, ohne daß ich es erst, zum erstenmal sage. Also ganz, wie dasselbe Wort vorher an Judas. Folglich zugleich ein Beweis, daß Kaiphas jetzt Beides,

zur Sublimation in die Idee der „Emancipation" fortgeschritten sind. Wie in den Zeitungen gegen die Stimme des christlich auf dem preußischen Landtage zeugenden Ministers v. Thiele ein Dr. Goldscheider seinen Leuten vorschlug, eine Erklärung zu unterzeichnen: „daß wir auf keinen andern Messias hoffen als auf unsre Freiheit, daß die Idee des Messias im Judenthume und die unsrer endlichen Erlösung vom Drucke identisch ist, und daß Alle, welche diese Ansichten nicht theilen, den wahren Geist des Judenthums nicht erfaßt haben." So weit ist es aber auch mit der Christenheit gekommen, daß solche frech naive Behauptung Beifall findet, welche nicht nur allen Christen, zu allererst Jesu selber, der eben diese Ansichten nicht theilte, sondern der geweissagte Messias in anderem Sinne zu sein behauptete, das unsinnige Wort ins Gesicht wirft: den wahren Geist des Judenthums nicht erfaßt zu haben!!

Χριστός und *υἱὸς τοῦ θεοῦ* im schriftmäßigen Sinne gemeint hat, denn die Bejahung bekennt sich doch in dieser Formel zu demselben Sinn, den die Frage hat. *) „Sie wissen nicht, was sie thun" — von dieser Begränzung der Fürbitte am Kreuze waren gar manche Wissende ausgeschlossen, seit Joh. 3, 2. und bis Matth. 21, 38. 22, 16. Wahrscheinlich mit den Meisten im Sanhedrin stand es so, jedenfalls wenigstens mit Kaiphas, daher der Singular in Joh. 19, 11. Auch gibt es noch bis heute, vielmehr heutiges Tages erst recht wieder solche bewußte Feinde und Leugner Christi, denen er auf ihre Frage tief ins Gewissen hinein mit gleichem *Σὺ εἶπας* antwortet.

Mit gerichtlichem Eide, den Schwur bei dem lebendigen Gott annehmend und leistend hat hier Jesus bezeuget nicht nur, daß er der nach richtigem Verständniß erwartete Messias der israelitischen Weissagung sei, sondern auch, daß er eben damit und darin wirklich sei der Sohn Gottes, in demselben „metaphysischen" Sinne, in dem er es sonst als mit der Schrift einstimmig behauptet hat. Wie er so dasteht vor dem Sanhedrin in seinen Banden, wie er hernach an seinem Kreuze hängt — so ist freilich der Satz: „Dieser Jesus ist Christus, dieser Menschensohn der Sohn Gottes!" eine Thorheit vor der fleischlichen Vernunft, ein Widerspruch gegen Alles, was Israel damals von seinem Messias erwartete, crux und *σκάνδαλον* für alle deistischen Begriffe heidnischer Weisheit und natürlicher Gotteserkenntniß. Dennoch aber ist er weder gegen das prophetische Wort, das vielmehr erst in seiner Anerkennung sich erfüllt und aufschließt, noch gegen die innerste Weissagung des Grundgefühles in Vernunft und Gewissen, welches vielmehr erst durch J e s u m C h r i s t u m den „lebendigen Gott" wiederfindet. Endlich ist die G e s c h i c h t e seit jener Kreuzigung der fortgehende Beweis für die Macht und Herrlichkeit des Erniedrigten.

Eine Hinweisung h i e r a u f gehörte nothwendig zum Z e u g n i ß dieses Momentes, wenn auch nicht zum B e k e n n t n i ß an sich. Schon für diese Sanhedristen damals, theils für die wenigen noch Empfänglichen unter ihnen, theils auch zum Ueberschwang der Geduld und Liebe für Alle will und muß der Herr den schroffen Schein des Widerspruches mit der augenblicklichen Wirklichkeit vor Augen: „daß er, Gebundener, seie der König Israels und der Sohn des Hochgelobten" — dadurch mildern und das bloße Ja des Bekenntnisses zum andringenden Zeugnisse steigern, daß er auf die sofort folgende Zukunft seiner Offenbarung und Verklärung verweiset. Ferner für Alle, denen künftig dies von

---

*) Die unsinnige Deutung: D u sagst es, n i c h t I c h — als Reservatio mentalis auf diesem Punkte, wo das Bekenntniß den Tod bringt! — ist eine der abgeschmacktesten Exegesen, die der Unglaube geliefert hat.

Kaiphas gesprochene Wort kund werden soll, fügt er dem: Du hasts gesagt! noch weiter bei: Und Ich sage auch etwas dazu — oder: Das noch sage ich euch! So ist wohl hier das πλὴν zu verstehen, weniger adversativ als fortfahrend, ein verstärkendes: überdies, dazu, s. v. a. enimvero. Dräseke hat wohl in seiner Weise, diesen Moment mit Joh. 13, 30. 31. parallelisirend, gut und richtig davon gepredigt, wie sich eben hier Christus verkläre, denn man kann hier gewissermaßen sagen, im ἀπάρτι sei zuerst das ἄρτι selbst eingeschlossen: für uns Gläubige strahlt die Herrlichkeit schon in dem erhabenen Momente dieser Hingabe. Doch für die Ungläubigen und Feindseligen, an welche zunächst das Wort sich richtet, ist es nicht in der johanneischen Weise gemeint, sondern unterscheidet die nachfolgende Erhöhung von der jetzigen Erniedrigung — wie ganz offenbar in den Worten liegt. „Es war das Aeußerste (der Schmach und Schande), was er jetzt kommen sah; darum wußte er so gewiß, nun beginne (durch Wendung zum Siege sofort auch) sein Triumph."

Nicht aber im Ich oder Mich fährt er fort zu reden, sondern objektiv, wie über sich selbst erhaben, vom Menschensohn, den sie vor Augen haben, spricht er. Das ist die nothwendige Ergänzung des Subjektes für das Prädikat Sohn Gottes, auch wieder die Demuth mitten in der Hoheit. Zugleich die schließlich authentische Interpretation dieses Namens, mit dem er sich genannt hat von Anfang nach Daniel; denn auf Dan. 7, 13. 14. und Ps. 110. in ihrer Vereinigung weiset er hin, die Ausdrücke für die Schriftgelehrten aus der Schrift nehmend. Bei seinem Eide bezieht er sich auf den Eid Gottes im Psalme, in eben dem Psalme, womit er sie zuletzt noch geschlagen hatte. Sitzend werdet ihr mich sehen, wie ich jetzt vor euch stehe und ihr mich zu richten sitzet. Zur Rechten der Kraft — Gegensatz mit der jetzigen Schwachheit — eine Bezeichnung für den allmächtigen Gott selber, entsprechend mit ὁ εὐλογητός, wie die Rabbinen vielmal הגבורה so brauchen.*) Hier soll der Ausdruck ablenken vom sinnlichen Bilde des Sitzens zur rechten Hand und auf den darin liegenden Gedanken verweisen: daher auch die Evangelisten, hierauf eingehend, τὰ δεξιὰ für ימין setzen, vergl. Marc. 16, 5. Wie gesagt, selbst in der Erhabenheit dieses Wortes sitzt er gleichsam schon zu Gericht, auf dem Throne der Herrschaft Gottes; aber er meint freilich ein Weiteres. Der Sitzende wird zugleich (was wieder ein aufgelöster Gegensatz) kommen, und zwar, was in der Schrift nur Gottes ist und dann des Menschensohnes bei Daniel, auf und mit den Wolken des Himmels. (Matth. ἐπὶ — Marc.

---

*) Nur Luk. 22, 69. steht dann τοῦ θεοῦ deutlicher dabei, was die Vulg. (jedoch nicht im Cod. Amiatinus) auch bei Matth. und Marc. ausdrückt.)

μετά.) Richtig bemerkt Neander: „Diese Worte geben auch einen Beleg dafür, daß Christus sein Kommen, sein Kommen auf den Wolken nicht allein zur Bezeichnung seiner in einer ferneren Zukunft bevorstehenden persönlichen (genauer: sichtbaren) Wiederkunft, sondern auch zur Bezeichnung seiner geistigen, weltgeschichtlichen Offenbarung gebrauchte.“ In demselben Sinne zugleich meint es Johannes wie Daniel von der durch die Geschichte gehenden, zunehmenden Offenbarung des Reiches, der Gewalt und Herrschaft, die ihm gegeben ist: Offb. 1, 7. Daher ἀπάρτι, bei Luk. hernach ἀπὸ τοῦ νῦν. Und sie haben es gesehen, die zu denen unmittelbar er dies ὄψεσθε sprach, wie alle seine Verwerfer seitdem bis heute: mit den Zeichen auf Golgatha begann, seit Pfingsten ging fort dies auch schon sichtbare Kommen des Menschensohnes mit seinem Reich. (Matth. 16, 28. Marc. 9, 1.) Seine Weissagung ist nicht zu Schanden geworden. Anderseits aber ist, um dies recht zu sehen, dabei nicht zu übersehen, daß alles dies vorläufige Kommen des noch Sitzenden wiederum nur eine vorbildliche Weissagung und vorbereitende, beginnende Bürgschaft ist für das letzte, sichtbare Kommen.*) Beides beweist einander wechselseitig: nur im wartenden Glauben an die Verheißung der endlichen Wiederkunft verstehen wir das Kommen des Herrn in der Geschichte; nur in der Anerkennung dieses, auch den Feinden vor Augen liegenden Kommens im Reich behaupten wir unser Warten auf den Sohn Gottes vom Himmel.

Sehr treffend hat Pfenninger in seiner Korrespondenz des vermeintlich „unpartheiischen“ Zephonias mit vier Sätzen nach einander den ersten Eindruck des Wortes Jesu gezeichnet und zugleich erklärt, wie das erhabene Wort den Lauf des Todesurtheils nicht hinderte, auch nicht zu hindern gemeint war. Zuerst: „In meinem Leben sah ich keinen Schwärmer so ruhig und keinen Betrüger so wahr sprechen, wie er das aussprach.“ Aber sogleich dazu: „Und doch läßt sich dann grade unter allem erfindbaren Tollen (mit der gemeinen Wirklichkeit Streitenden) nichts Tolleres gedenken, als was er sagte.“ Wiederum also sehr natürlich: „Was das Todesurtheil betrifft, so ist nur gar keine Rede, daß ich mit einiger Vernunft es hemmen könnte oder dürfte; da müssen unsre Gesetze ihr Ansehen behalten!“**) Endlich der Schluß, welcher durch die Auferstehung zugleich widerlegt und bewährt wurde: „Entweder stirbt er, dann war er nicht Messias, sondern Betrüger; oder er ist nicht Betrüger, sondern Messias, so stirbt er nicht.“

---

*) Also nicht, wie der Rec. von Lutz (Tholucks Anzeiger 1847. S. 455.) diese bildlichen Ausdrücke auch wenden will gegen die Wahrheit der Sache, von welcher dann erst das weitere Bild hergenommen ist.

**) Nur ein Joseph und Nikodemus (wovon hernach) stimmen nicht ein, weil sie schon Glauben haben in Vernunft und Gewissen.

Der Apostel nennt 1 Tim. 6, 13. dies Bekenntniß*) Christi Jesu, während Petrus verleugnete, das gute Bekenntniß im eminenten, absoluten Sinne, wiewohl vorbildlich für uns, die wir Ihn zu bekennen haben, wie Er sich selbst. Es ist ein gutes Bekenntniß: erstlich im demüthigen Gehorsam des Rechtes vor Gott und Menschen, dem wir nachzufolgen haben mit Sanftmüthigkeit und Furcht; zweitens im offenen Zeugnisse der Wahrheit, wie es war nach der Schrift, wie auch wir nicht verleugnen sollen, sondern das Bekenntniß mit dem gewissen Worte versiegeln; drittens in der Willigkeit zu leiden, ohne Behaupten eigener Vertheidigung und Rettung, ohne Dräuen und Wiederschelten. Das Letzte gilt nach unsrem Maaße freilich auch uns zum Vorbilde; doch durfte z. B. der Apostel (Apostg. 23, 3.) strafend und dräuend weissagen, dem Herrn allein, als er für die Welt in den Tod ging, ziemte auch das nicht. Allerdings erscheint gewissermaßen sein Wort an diese Sitzenden von seinem künftigen Sitzen und Kommen, wie Lange spricht: „als eine Appellation von ihrem Gericht an den Richterstuhl Gottes, als eine Vorladung, vor seinem eigenen Richterstuhl bei seiner Wiederkehr zum Weltgericht zu erscheinen.“ Aber er spricht dies doch nicht aus; man kann anderseits eben so wohl mit der Berlenb. Bibel sagen, daß er ihnen freundlich noch einen Glaubensgrund auf's Künftige darreiche. Wie er Matth. 21, 16. das Schriftwort abbricht und die Vertilgung der Feinde unausgesprochen läßt — grade so hier, und darin vollendet sich das gute, schöne Bekenntniß. Man bedenke — „sein Verstummen nach diesem majestätischen Donnerwort. Ich will in den Wolken des Himmels kommen! Und es entfällt ihm kein: Wehe dann euch! In dem Augenblick fühlt Er eine Größe in sich, wie nie ein Mensch, nie ein Wesen sie fühlte, und — steht stille, wie ein Lamm!“ **)

Er schweigt wieder, steht da und harret des Urtheils. Was sollte nun geschehen, wenn er wahrhaft gerichtet wurde nach dem Gesetz? Die nächste Frage war: Womit beweisest du das? Und er hatte es bewiesen, die Zeichen und Zeugnisse lagen vor, ja man möchte so kühn sein, anzunehmen: wenn jetzt amtlich nochmals ein Zeichen verlangt worden wäre, er hätte es gegeben, geben müssen! Aber daran will diese Richterversammlung nur nicht rühren, die von Anfang die Form nicht beobachtet, ihm keinen בַּעַל רִיב oder Vertheidiger gestellt hat u. s. w. Im ersten Momente seiner Frage war Kaiphas halb überwunden und wider Willen zu dieser Fragstellung gezwungen; jetzt nach der Antwort

*) Nicht, wie man fast allgemein versteht, das vor Pilatus hernach abgeleget. Das ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου ist nur gemeint wie im Symb. apostolicum.

**) So Wizenmann, zum Dramatischen der Geschichte Jesu, in Pfenningers Sammlungen zu einem christl. Magazin, IV, 2. 166.

ermannt er sich mit der ganzen Tücke seiner Bosheit und wendet's dennoch plötzlich abschließend, Punkt machend zum Todesurtheil — das ist der zweite große Moment in der Scene, der schauerlichste. Mit einem Theatercoup reißt er die Versammlung zum Votiren ohne Untersuchung und Erforschung der Beweise hin, indem er damit zugleich seinem eigenen Gewissen entsetzlich Luft macht. Nicht als „zuvorbedachte Ceremonie," wie Lange sagt (denn die ganze Wendung war nicht so vorhergesehen), wohl aber durch satanische Eingebung für den kritischen Augenblick zerreißt er sein Gewand*) wie entsetzt über der Lästerung — anstatt sein Kleid auszuziehen vor der Hoheit des ewigen Hohenpriesters zur Rechten Gottes! Und damit ist (wie schon Hieronymus dazu sagt) das vorbildliche Priesterthum zerrissen, und bald wird es Ernst mit dem Reißen des Vorhangs von oben bis unten, mit dem Brechen des Tempels, indem Christi Leib gebrochen wird. Er hat gelästert! So ruft er mit vollendeter Heuchelei im Sinne von Joh. 19, 7. Aber damit lästert er selbst und sündigt wider den heil. Geist.**) War Christus nicht Gottes Sohn, dann hatte Kaiphas Recht. Aber Kaiphas wußte wohl, wer Recht hatte und wer Unrecht, darum greift er vor mit dem Vor-Urtheil, anstatt auszusprechen, nun sei eben das erst die Frage: ob solches Bekenntniß Jesu Lästerung oder Wahrheit sei!***) Noch in dem Beisatze: Was bedürfen wir weiter Zeugen? verräth sich das böse Gewissen, ehe er überwältigend zufährt: Ihr Alle seid jetzt die Ohrenzeugen! Und die Versammlung versteht ihn — auf das letzte Heuchelwort, als ob noch Zweifel angenommen werde: *Τί ὑμῖν δοκεῖ;* folgt durch Stimmenmehrheit nicht bloß, nach Marc. einstimmig das Todesurtheil. So richtet Israel seinen Messias, die rebellische Menschheit ihren Gott. Aber im wunderbaren Gnadenrathe droben wird so die Todesschuld aller Sünder auf den Erlöser gelegt.

*) *Τὰ ἱμάτια* für den Singular, wie manchmal. Nicht gegen das Gesetz 3 Mos. 21, 10., denn dort ist entweder (was unwahrscheinlich) nur von den heiligen Kleidern im Opferdienste die Rede, oder (was richtiger) nur von der Trauer um Todte. Sonst sieht man aus 1 Macc. 11, 71. und Stellen bei Josephus, daß auch Hohepriester das Kleid zerrissen, ja nach Sepp (III, 474.) war ihnen das besondre Zerreißen von unten nach oben vorgeschrieben!

**) Sechs Hohepriester in der Schrift stehen als arge Sünder da (Aaron, Eli, Abjathar, Urias unter Ahas, Seraja zur Zeit Jeremias, Josua Sach. 3.) — aber Kaiphas der siebente übertrifft sie alle. So Jean d'Espagne.

***) Schon die Parallelen Joh. 19, 7. und 10, 33. widerlegen zur Genüge die wunderlich hartnäckige Meinung, mit welcher noch bis in die neueste Zeit z. B. der seltsam halbgläubige biblische Dogmatiker Lutz auch hier festhalten will: *υἱὸς τοῦ θεοῦ* sei nur s. v. a. *Χριστός*, und nicht deßwegen, sondern wegen des „Erscheinens in den Wolken und Sitzens zur Rechten" heiße Jesus hier Lästerer! Luk. 22, 69. 70. wird hiefür angeführt und zeugt doch grade dagegen!!

Das zweite (vollständig amtliche) Verhör am Morgen.

Lukas 22, 67 — 70.

Nach dem ersten Todesurtheile hatte sich die Versammlung in wildem Triumph aufgelöst und die Frechsten hatten sogleich selber begonnen mit der, dann von Knechten fortgesetzten Verspottung, Verspeiung, Mißhandlung, wovon die Evangelisten, das Roheste (was daher auch Passionsprediger nicht ausmalen sollten!) würdig zudeckend, nur Etliches als Probe berichten. Unterdessen wird es vollends heller Tag, und nun führt man ihn nochmals zum Verhör vor eine vollständige Versammlung, wie Lukas deutlich berichtet. Zwar ist Luk. 22, 66. insoweit nicht ganz einerlei mit Matth. 27, 1. und Marc. 15, 1., als das *συμβούλιον λαμβάνειν* oder *ποιεῖν* mehr die fortgesetzte geheime Berathung, daß er nun sogleich zu Pilatus geführt werden müsse, bezeichnet; doch deuten auch diese Parallelen wenigstens eine nochmalige Versammlung an in vollerer Form, vor welcher dann das nochmalige Verhör schon wahrscheinlich wird. Ferner ist die Mißhandlung (übereinstimmend sogar in dem: Weissage, wer ist's, der dich schlug?) nach dem Verhör bei Matth. und Marc., vor dem Verhör bei Lukas geschehen; wollen wir also dieselbe nicht auch noch verdoppeln oder auf einer von beiden Seiten falschen Bericht annehmen, so können die Verhöre nicht identisch sein. Grotius, dies dennoch behauptend, nahm sehr gezwungen *συνήχθη* bei Luk. für *ἦν συναγόμενον*, aber die Annahme nur Eines Verhöres wird noch von viel größeren Schwierigkeiten gedrückt: die Rede des Herrn bei Luk. läßt sich, genau betrachtet und scharf durchdrungen,*) durchaus nicht an die erhabene Antwort bei Matth. und Marc. hängen oder irgend mit ihr verflechten. Soll (nach Grotius und Olshausen) die Antwort Luk. V. 67. 68. vorhergegangen sein, so muß dann wieder, daß Luk. doch schon ein *εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστός* vorangestellt, Ungenauigkeit sein, und auch so zerstört solches Gespräch völlig die tiefe, psychologisch-historische Wahrheit des Ueberganges aus dem Schweigen in das eidlich geforderte Bekenntniß, wie wir so eben ausgelegt haben. Dieselbe Zerstörung findet Statt, wenn in demselben Verhör noch einmal soll Rede und Gegenrede von vorn angehoben sein, oder wenn gar, wie neuerlichst Braune darstellt,

---

*) Leider fehlt in der Regel bei solchen harmonistischen Behauptungen die vorauszusetzende rechte Exegese der Reden!

Beides in einander geflochten wird.*) Wir bedürfen auch keinesweges einer „Milderung“ für das „etwas schroff dastehende“ gänzliche Schweigen Christi auf die erste Frage des Hohenpriesters, wie Olshausen meint; vielmehr könnte solche Milderung desselben durch die Verhandlung darüber Luk. V. 67. 68. es nur verderben und ihm die gewaltig redende Kraft rauben.**) Also will man durchaus identificiren, so sage man lieber grade heraus, die Worte bei Luk. seien überhaupt nicht geschichtlich zu nehmen, sondern halb aus Vermuthung erfunden. Denn eine bloße „Vermischung“ des einmal und ein andermal Vorgekommenen wäre doch bei dem entschieden historischen Tone gar zu wunderlich.

Wir halten dafür mit Rambach, Bengel, Heß, Pfenninger, v. Gerlach, Dräseke, Lange,***) daß, nachdem es heller Tag geworden, eine nochmalige, nun erst förmlich vollständige Versammlung Jesum abermals vorführen läßt und hiebei vorfällt, was Lukas verzeichnet. Schon die Ausdrücke bei Luk. 66. bezeichnen dies deutlich. (Jedoch ist nicht etwa *ἀνήγαγον*, die gewiß richtige Lesart vor *ἀπήγαγον*, vom Conclave Gazith oder sonst einem Lokal auf dem Tempelberge zu verstehen; denn dagegen, wie schon Bynäus bemerkte, spricht Joh. 18, 28. die entscheidende Notiz, daß Jesus von Kaiphas in das Prätorium geführt wurde.) Sie sind in Besorgniß, die erste, nur eilig und unvollzählig zusammengebrachte Sitzung möchte nicht gültig erscheinen; vielleicht galt auch schon die Satzung, welche wir in Sanhedr. cap. IV. §. 1. und Sohar p. 56. finden, daß alle דיני נפשות angefangen und geschlossen werden mußten וביום in regelmäßiger Tageszeit (s. Lightfoot horae, ad Matth. 27, 1.), ja daß die Todesurtheile nicht am nehmlichen Tage des Verhörs gesprochen werden dürften. (Carpz. Apparat. p. 578.) Dem Letzteren sei, wie es wolle, Nachholung eines zweiten, sicher genügenden Verhörs war theils zu möglichster Scheinbarkeit der Form nöthig, theils wohl auch eine nochmalige Probe, ob man denn nicht etwas Anderes, für die Klage bei Pilatus

---

*) Erst die feierlich beschwörende Frage — dann eine Pause (als hätte hierauf Jesus nicht gleich antworten müssen!) — nun das wiederholende *εἰπὲ ἡμῖν* etlicher Ungeduldigen und das vorläufige Zwischenwort Jesu Luk. V. 67. 68. (vor dem Eide!) — zuletzt nochmals Luk. V. 70. Das ist doch sehr seltsam!

**) Abgesehen davon, daß es ja nicht wahr wäre: Wenn ichs euch sage, so glaubet ihr nicht!

***) Der Letztere hebt auch hervor, daß im ersten, unvollständigen Verhör nach Marc. V. 64. Alle dem Todesurtheil beistimmten, daß also für das Nichtbeistimmen des Joseph Luk. 23, 51. nur in einer zweiten, vollständigen Sitzung Raum bleibt. Allein das *πάντες* ist überhaupt nicht so streng zu nehmen, denn siehe dasselbe bei Luk. V. 70. Auch Baumgarten-Crusius (zu Joh. 18, 13.) erklärt sich übrigens für ein zweites Verhör nach Lukas.

Passenderes entlocken könnte — wie sich zeigen wird.*) Offenbar jedenfalls liegt in der Antwort Christi Luk. V. 67. eine Berufung auf etwas Vorhergegangenes, ein schon einmal erfolgtes Sagen. Eben hiemit deutet Lukas genügend an, daß er ein erstes Verhör als bekannt voraussetzend übergehe; sollte dies erste Sagen aber in demselben Verhör vorhergegangen sein, so bleibt unbegreiflich, wie er so seltsam von der Mitte heraus erzählen könnte.

Die erste Anrede jetzt lautet nicht, wie die Vulg. falsch übersetzt: Wenn du Christus bist, so sage es uns — sondern schon εἰ ist als fragendes „Ob" oder Num zu nehmen. „Wir fragen dich feierlichst und zum Ueberflusse noch einmal."**) Jetzt wird nehmlich, wie Lange richtig sieht, die politische Bedeutung des Verbrechens mit *Χριστός* allein vorgeschoben; das *υἱὸς τοῦ θεοῦ*, welches der überraschende Moment dem Kaiphas auspreßte, wollen sie zuerst klüglicher, besonnener fallen lassen — obgleich sie dann wieder V. 70. es dazubringen, vom Eifer gegen sein „Sitzen zur Rechten" dahingerissen. So erklärt sich Alles höchst ungezwungen, dem schwankenden Sinn dieser Leute zwischen Klugheit und Fanatismus gemäß. Der Herr allein bleibt ruhig sich gleich auch im verschiedenen Verhalten: jetzt redet auch er noch einmal, recht zum Zeugniß, daß er das vorigemal nicht aus Verachtung erst geschwiegen hat, auch seinerseits alles Recht in Wahrheit erfüllend. Aber sein Recht ist höchst charakteristisch nun ihrem erheuchelten entgegengesetzt. Sie wollen die Rechtsform durch volle Versammlung bei Tage steigern — vor Ihm aber haben sie durch Verwerfung des Ecksteines bereits ihren Charakter als Bauleute verloren; ihr Amt gilt ihm nicht mehr, seit sie sein Zeugniß Gotteslästerung geheißen, seine Unschuld verdammt haben. Das Hohepriesterkleid ist zerrissen. Darum redet er diesmal zu ihnen als zu Privatpersonen, ganz wie bei Hannas, demüthigt sich bis dahin, anklagend wehmüthig zu klagen über ihre Ungerechtigkeit, in welcher nur das Eine fest steht: nicht zu glauben, ihn nicht loszulassen! Vergleiche die Beschwerde des Propheten Jer. 38, 15. Ist das nicht alles klar und nun erst ganz verständlich?

Vers 67. bezieht sich zunächst jedenfalls auf das vorige Verhör und ist hiefür mit der höchsten, wunderbarsten Milde — nach dem tieferen Eintauchen in's Leiden durch die Verspottung — ausgedrückt; denn als er es ihnen sagte, haben sie gelästert, es sei Lästerung, frei-

---

*) Jesu Jünger konnten nicht eine Stunde mit ihm wachen — seine Feinde durchwachen ihr Werk betreibend eifrig die ganze Nacht. Siehe hier die Stärke der Menschen zum Bösen, ihre Schwäche zum Guten.

**) „Gleichsam zum Ueberfluß — vielleicht auch um der später dazugekommenen Mitglieder willen." So Dräseke ganz richtig; sie sollen und wollen es alle selbst hören aus seinem Munde.

lich sehr wahr: weil sie es nun einmal nicht glauben wollen. Aber das Wort ist sodann auch ein allgemeiner Rückblick auf sein ganzes Lehramt, in dem er es ihrem Unglauben durch Wort und Werk so vielmal umsonst gesagt hat. „So ihr meinem ganzen Leben, welches bisher das Ja dazu geredet hat, nicht glaubet — wozu das wiederholte Sagen jetzt?" So könnte man freilich den Satz allein auf die Gegenwart beziehen: Wenn ich es euch jetzt auch wieder sagte — aber wir fühlen doch wohl, es muß etwas vorangegangen sein, damit er schicklich so sprechen könne.

Vers 68. wird nun vollends mit Unrecht so gedeutet, als ob der Herr unziemlich im Voraus nur behauptete: Wenn ich euch jetzt fragen wollte, so würdet ihr mir nicht antworten. Das liegt wohl mit darin, aber nicht so, daß er von Anfang die schuldige Probe verweigert, sondern die Voraussetzung der aoristischen Rede gründet sich auf Antecedentien. Also nicht mit der Vulgata: si autem et interrogavero, non respondebitis mihi — wie vorher: non credetis. (Wofür jedoch die Variante creditis.) Vielmehr nimmt jetzt der zweite, fortführende Satz die vorhin bemerkte Zurückweisung auf alles auch vor diesem Gericht schon Geschehene heraus, und führt ihnen mit dem *ἐὰν δὲ καὶ ἐρωτήσω* *) zu Gemüthe, wie manchmal Manche aus ihrer Mitte seine eingehenden, beweisenden Fragen ohne Antwort gelassen haben, wie also von solchem Einlassen mit ihnen jetzt vollends nichts zu erwarten sei. Man kann für Hannas insonderheit an das Gespräch des Herrn mit ihm, wo Schlagen die Antwort war, denken; vornehmlich jedoch erinnert der Herr an öffentliche Fragen der letzten Tage, wie Matth. 21, 25. (wo man ja auch halb amtlich an ihn gekommen war), Matth. 22, 45. u. dgl. Man kann sehr wohl mit der Schullehrerbibel von Brandt ergänzen: Frage ich aber meinerseits, warum ihr meinem Sagen nicht glaubet — so gibt er deutlich zu verstehen, daß es eigentlich an Ihm wäre, sie zu verhören und richten. Welch' eine Milde, das Herabsteigen auf diesen Standpunkt nach dem entsetzlichen Urtheile der Nacht! Daß ihr mich losließet, freisprächet **) — daran ist vollends nicht zu denken. So zeuget er, daß ihm ihr vorgefaßter Beschluß und Wille bewußt ist, also auch das Illusorische des wiederholten Befragens und Verhörens.

Vers 69. 70. Dennoch wiederholt er ebenfalls das vorige Wort, auf daß sie keine Entschuldigung haben, auf daß sie nicht meinen, er habe dasselbe das erstemal in irgend einem Momente schwärmerischer Ueberhebung ausgesprochen. Das ist das letztemal, wo er selbst sich

*) Welches *καὶ* gewiß ächt ist oder jedenfalls dem Sinne gemäß.

**) Denn auch diese Schlußworte sind nicht wegzulassen.

Menschensohn genannt. Der Verspiene und Zerschlagene bleibt dabei, nach wie vor dieser Mißhandlung spricht er es aus, daß er sitzen wird zur Rechten Gottes! Das bringt sie nun aus ihrer angenommenen Fassung, mit Hohn (als die nicht Glaubenden, wie er gesagt hat) fahren sie los auf ihn, jetzt auch mit dem höheren Prädikat hervorbrechend: So bist du also — d. h. jetzt: willst also wirklich sein der Sohn Gottes? (Wörtlich: Du armer Mensch also bist in deiner Einbildung, behauptest zu sein —!) Und Er schließt unermüdlich in Geduld und Gleichmuth mit seinem abermaligen Ἐγώ εἰμι, jetzt sogar verstärkt (wie früher durch σὺ εἶπας) durch ein allgemein umschauendes, anfassendes ὑμεῖς λέγετε, d. h. euer wiederholtes Fragen schlägt in euer Gewissen zurück, ihr habt ja sonst keine Widerrede, müßt also wohl selbst innerlich eben so überzeugt sein als entschlossen, die Wahrheit im Unglauben aufzuhalten! Daß ὅτι nicht etwa citirend zum λέγετε gehört, sondern (wie Joh. 19, 37.) das neue Zeugniß und Bekenntniß des Herrn selber einführt, das unwidersprechliche Sein eben als Grund ihres vollkommen thörichten, als Bejahung geltenden Fragens, Verneinens und Spottens hinstellt, ist im innersten Verständniß der tiefen Rede klar.

So hat er, um noch eins zu bemerken,*) die zwei Fragen in ihrer jetzigen Sonderung, ob er Christus und ob er Gottes Sohn sei, auch verschieden beantwortet. Bei der ersten, dolose nunmehr allein vorgeschobenen, hat er zurückweisend indirekten Bescheid gegeben; die zweite, die eigentlich entscheidende aber, mag sie im Hohn wiederkehren, hat er dennoch zur Ehre des Vaters im Sohne mit dem gleichen — wir möchten fast sagen gutmüthigsten, kindlichsten Ernst abermals beantwortet durch ein offenes: Ich bin's! Das Finale V. 71. lautet: Du bleibst dabei — wir bleiben auch bei unserer vorigen Rede. In welcher schließlichen Wiederholung des: τί ἔτι χρείαν ἔχομεν μαρτυρίας; indeß bei aller Bosheit eine dumme, ärgerliche Verlegenheit nicht zu verkennen ist.

Erstes Gespräch mit Pilatus.

Matthäus 27, 11. Marcus 15, 2. Lukas 23, 3. Johannes 18, 34—37.

Neu gebunden, fester und sicherer etwa, weil es nun bei Tage hinausgeht über die Straße, wird Jesus, wie er selbst vorhergesagt, den Heiden überliefert. Freilich ist Solches auch ein Hauptstück in

*) Nach Bernh. Jakobi, Predigten, herausgegeben von Göschen, I, 193. 194.

Gottes Rath für den überall bedeutsamen Verlauf der Passion. Und Jesus stand vor dem Landpfleger — ja wohl er stand auch als Verklagter und Gebundener doch so fest, würdig, offen, durch Schweigen und Zeugen redend vor dem Repräsentanten der Weltmacht: daß es dieser, zugleich ein religiöser und philosophischer Indifferentist, doch bei aller seiner Politik und wider alle seine Erfahrung nur mit Mühe und Muthwillen lächerlich finden kann, dieser Mensch, dieser Jude — sei König! Sogar König der Juden und zugleich der Wahrhaftigen in aller Welt (welch ein Kontrast!) in einem Sinne, der sich auch dem stolzen Heiden unmittelbar zu merken und fühlen gibt! Daß endlich, was diese Juden und Hohenpriester klüglich gar zu gern im Hintergrunde lassen wollen: er sei Gottes Sohn — dennoch in dieses Pilatus Ahnung hervorbricht als Stimme und Macht von einer andern Welt her, noch ehe das nothgedrungene Wort der Juden auch seiner Ahnung zum Worte hilft: *Πόθεν εἶ σύ;*

Wie meisterhaft, wie unerschöpflich tiefsinnig und wahr nicht bloß für das damals weltgeschichtliche Verhältniß des Juden- und Heidenthums zu einander, sondern bis heute noch für Alle, die wie Pilatus vor Christo stehen, indem Christus vor ihnen zu stehen scheint zu Verhör und Verwerfung — wie historisch und poetisch in vollendeter Darstellung, welche Einfalt und Kunst vereinigend, weiß dieser jüdische Fischer Johannes, der bis hieher nur den Konflikt des Lichtes der Welt mit den „Juden" gezeichnet hat, auf einmal mit ein paar Pinselstrichen das erste Zeugniß vor dem Heiden hinzuschreiben! Aber es ist auch nicht Johannes, der den Pinsel oder Griffel führt, sondern der heil. Geist gibt uns durch ihn diese wahren, für Jeden, der aus der Wahrheit ist, mit dem Siegel der Aechtheit erkennbar versehenen Acta Pilati: allein wahr gegen Alles was hernach wohlmeinende Christen zur Ehre oder boshafte Feinde zur Schmach des Heilandes unter diesem Namen erfunden haben.

Pontius Pilatus, der sechste Statthalter oder Landpfleger über Judäa, seit solche darüber gesetzt waren, hier *ἡγεμών* titulirt nach steigernder Sitte, eigentlich nur *ἐπίτροπος*, Procurator, aber ausnahmsweise Procurator cum potestate, mit Oberkommando und Gerichtsbarkeit, residirte, wenn er (namentlich zum Fest) von Cäsarea nach Jerusalem kam, im ehemaligen Palast des Herodes, der nun sein praetorium geworden. Hieher begibt sich in aller Frühe mit Jesu der ganze Zug (Luk. *ἅπαν τὸ πλῆθος αὐτῶν*), und nun galt es, Bestätigung, definitive Sprechung eines Todesurtheils eilig durchzusetzen wegen des Festtages!*) Das als römisches Prätorium in Jerusalem vor

*) Wenn Lampe wegen des *ἀπὸ τοῦ Καϊάφα*, was doch nur das Haus oder Lokal anzeigen soll, meint, Kaiphas selbst sei, die Würde zu wahren, zurück-

allen Heidenhäusern ihnen verhaßte Haus betreten sie nicht, das bevorstehende Pascha-Essen vorschiebend mit höchster Heuchelei, die mitten im unreinsten Werke die Verunreinigung (durch nicht ausgefegten Sauerteig) meidet, den Fuß nicht dahin setzt, wo doch die Begierden sind. Nicht etwa „vom Lärm geweckt," sondern auf gehörige Meldung kommt Pilatus zu ihnen heraus: entweder verfassungsgemäß, weil dergleichen zur stipulirten Anerkennung ihrer Bräuche gehört und verlangt werden kann, oder (wohl richtiger) aus besondrer Güte, diesmal halb durch Neugier veranlaßt, obgleich sonst im Allgemeinen schon aus vornehm übersehender Toleranz.*) Zur Osterzeit, so früh, die ganze höchste Klerisei — das alles muß ihm sagen, die Sache sei etwas Hochwichtiges, ihm allerdings von Anfang die Vermuthung nahe legen: „es gelte einem Verhafteten, der vor dem Feste noch sterben müsse." Doch bleibt es zweifelhaft, ob er diese Vermuthung schon mit Bewußtsein hat und nur dissimulirt in der Frage: Was für Klage bringet ihr (so auffallend eifrig) wider diesen Menschen?**) Schwerlich schon, wie Luthers Randglosse deutet: „Es ist Wunder, was ihr wider solchen frommen berühmten Menschen klagen könnet." Denn selbst wenn er von Jesu „Person" und Sache schon etwas wußte,***) so kannte er doch höchstwahrscheinlich diese Person bisher nicht von Angesicht. Vielmehr liegt in *κατὰ τοῦ ἀνθρώπου τούτου* der ganz unbefangene, erste und unmittelbare Eindruck, den der Vorgeführte auf ihn macht; er weiß für jetzt noch nichts, als was er sieht. In diesem nach Kampf und Mißhandlung schwach und überwältigt, leidend sich Zeigenden schaut er doch sofort etwas Unschuldiges, fast Erhabenes: es ist der sich regende Anfang zu dem Ausruf Kap. 19, 5. und der Frage Kap. 19, 9. —

---

geblieben, so finden wir das unwahrscheinlich, ja gegen den synoptischen Bericht. Eben so bleibt es doch sehr zweifelhaft, ob in *αὐτοὶ οὐκ εἰςῆλθον* der Gegensatz liege, daß Jesus zur (freilich irgendwie nöthigen) Meldung voran hineingeschickt wurde! Daß sie, wie Krummacher es darstellt, nur den Gebundenen gewaltsam in das Portal hineingestoßen, Jesum allein durch die Pforte geschoben hätten, davon steht wenigstens für uns nichts im Texte; vielmehr lesen wir erst V. 33. deutlich, daß Pilatus Jesum rief und zu sich nahm.

*) Nicht grade: „der stolze Römer beugt sich", wie er sich auch sonst schon klein vor ihnen gezeigt, daß dies der erste Zug der Feigheit, des Grundzuges in seinem Charakter wäre!

**) Das ist noch immer die Frage des ersten und letzten, richtigen Eindrucks an alle Widersacher des Herrn!

***) Was freilich kaum zu leugnen sein möchte; nur sehr unwahrscheinlich, daß er auch schon „vom Anschlage der Priester gegen Jesum gewußt hätte" — weil er selbst die Schaar zur Verhaftung bewilligt, wie man häufig sagt. Dies Letztere war wohl nicht nöthig und ihn selbst anzugehen wurde zuerst wo möglich vermieden.

als ob er dabei schon primo intuitu denken müßte: „Solch einen Menschen habe ich noch nie zu richten und verurtheilen gehabt!“

Die Juden verstehen so etwas in der Frage, darum setzen sie gleich stark dem Zweifel entgegen: Wäre dieser nicht ein Uebelthäter, wir brächten ihn dir jetzt nicht! Du siehst ja, wir sind Alle da und die Sache ist eben so wichtig als eilig: machs nur kurz ab und ratificire das bereits gesprochene Urtheil. Weiter verlangen wir nichts als diese kleine, gebührende Gefälligkeit. Wir kommen nicht eigentlich, Klage zu führen, sondern als die Richter, und zwar die unfehlbaren — du siehst ja doch, wen du vor dir hast! Wir, das ganze heilige Sanhedrin — willst du da erst noch untersuchen? So wollen sie imponiren, abermals auch hier mit Vorentscheidung; das Beleidigende und Stolze darin, das man gewöhnlich einseitig hervorhebt,*) ist aber fein gemildert durch die Höflichkeit: Wir würden dir doch wohl nichts Unbegründetes bringen, einen Todesspruch (wie du merken kannst) zu verlangen. „Wir scherzen nicht mit dem Landpfleger“ — wie Fikenscher treffend ausdrückt. Aber diesmal haben sie sich bei diesem Pilatus verrechnet. Ihr scheinheilig seufzendes: Er ist ein Uebelthäter! ihre beleidigende Forderung: Untersuche nur nicht erst! findet keinen Eingang. Obwohl sonst von des Pilatus Ungerechtigkeit viel (wahrscheinlich aus Judenhaß zu viel) berichtet wird und namentlich Philo sagt, daß er oft unverhört verurtheilt habe, so ist er doch diesmal nicht so ungerecht oder wird jetzt durch Gottes Rath und Leitung abgehalten, diesem hohen Haufen zu trauen — also daß die Klagepunkte heraus müssen in die größere Oeffentlichkeit, zum ordentlichen Prozeß, in welchem die bürgerliche und menschliche Unschuld des „Sohnes Gottes“ bezeugt werden muß. Wir unserntheils finden es nur natürlich, daß der Römer sich diesen Juden hier nicht gleich dazu hergibt: „ihr Scharfrichter zu sein“ — und sehen darin einen neuen, höchst charakteristischen Zug der Geschichte. War doch selbst nach Josephus das Ansehen des hohepriesterlichen Amtes und Standes damals ganz gesunken; wie oft mag Pilatus ihren ungerechten Partheihaß (Matth. 27, 18.) kennen zu lernen Gelegenheit gehabt haben, daß dieser hochheiligen Behörde Versicherung ihm wenig bedeutet! Ihr Wort ließ sich umkehren: Wären wir nicht Uebelthäter, wir hätten dir diesen Unschuldigen nicht überliefert.

Doch mäßigt sich Pilatus noch, bewahrt den Anstand und gibt ihnen bloß mit feiner Wendung bitter spottend zur Antwort, was Joh. V. 31. berichtet. Obwohl er nun wenigstens gewiß merken, ja grade-

*) Wie Krummacher gewiß übertreibend redet vom schäumend hervortretenden Trotz in der frechen Rede, vom Trotz gefesselter Sklaven, Ingrimm angeketteter Hunde!

hin aus dem σοὶ παρεδώκαμεν verstehen muß, daß es Todessache sei, stellt er sich schwerhörig, nimmt das κακοποιός*) nicht so scharf (vergl. 1 Petr. 2, 12. 14. 3, 16.), und will ironisch (als hätten sie gar zu ergeben von ihm verlangt, was nicht nöthig war) gerne gestatten, daß sie ihn nach ihrem Gesetze richten und abstrafen.**) Sie fühlen den Stich, sie verschmerzen ihn, um durchzusetzen, sie demüthigen sich bis zum ergebensten Geständniß: Du weißt ja wohl, daß wir Niemand tödten dürfen!***)

Und nun ist jedenfalls hier einzuschalten das erste specielle Verklagen Luk. 23, 2., verschieden vom nachherigen, nach dem Bekenntniß Jesu, welches Matth. 27, 12—14. Marc. 15, 3—5. gemeint wird und mit Luk. 23, 5. zusammenfällt. Die Richter treten, weil sie müssen, erst noch einmal selbst als Kläger auf. Kein Tertullus (Apostg. 24, 1.) führt das Wort, sie selbst sind nun meisterlich die falschen Zeugen. Daß sie schon vorgerichtet haben (was doch wenigstens bei politischer Sache gewiß nicht in ihrer Befugniß lag), entrinnt ihnen, indem ihr starkes εὕρομεν eigentlich nur lügen will: es ist schon Alles untersucht, wir haben die Beweise! Von den drei Klagepunkten ist der erste halb, der dritte ganz wahr im rechten Sinne, die völlige Lüge wird in die Mitte geschoben, aus Allem Eine Konfusion des

*) Oder nach einer von Manchen vorgezogenen Lesart κακὸν ποιῶν — was uns jedoch nicht recht gefallen will, da man hier einen bestimmten, gewöhnlichen Terminus erwartet.

**) Wir wenigstens vermögen diesen ersten Bescheid des Pilatus nur so zu verstehen. Wenn Krummacher schon darin das nichtswürdige Verfahren des gegen Recht zum Tode preisgebenden Richters, einen erbärmlichen Ausweichungsversuch, ein abgetrotztes feiges Wort der Nachgiebigkeit siehet, so scheint uns das gänzlich unpragmatisch und unpsychologisch. Etwas annehmlicher, wiewohl auch anders als wir deutet Souchon (Passionspredigten) dies Wort ironischen Erlaubens: „Soll ich bloß Vollstrecker eurer Urtheilssprüche sein? Wollt ihr allein untersuchen, so richtet auch allein, wenn ihr es könnt!"

***) Dies nothgedrungen, mit verbißnem Zorn geredete Wort steht so klar da, daß der ganze Streit über das damalige Todesrecht der Juden dadurch entschieden ist. Nur aus historischer Unwissenheit und exegetischer Unklarheit leugneten es zuerst die Väter und wurde dann die Aeußerung künstlich gedeutet. Daß etwa, selbst wenn die Juden in Religionssachen selbständig hinrichten lassen durften, sie bei Jesu Grund hatten, es nicht auf sich zu nehmen vor dem Volk, ist eine Sache für sich; dies οὐδένα hier bleibt klar und stimmt, wie mit der Gemara (wo nur unchronologisch der Verlust der Kriminaljustiz grade auf den terminus solennis für Vieles, 40 Jahr vor der Tempelzerstörung verlegt wird) so mit dem römischen Recht, wonach in einer Provinz jedes Todesurtheil jedenfalls der Bestätigung bedurfte. Alles dagegen Beigebrachte läßt sich anders lösen.

bösen Zeugnisses zu machen. *Διαστρέφοντα τὸ ἔθνος* (vgl. 2 Mos. 5, 4. 4 Mos. 32, 7. besonders aber 1 Kön. 18, 17. LXX.) soll politisch klingen, wie Pilatus von den unruhigen Galiläern erst kürzlich wieder Erfahrung gemacht; die Wahrheit aber (welche die merkwürdige Lesart *ἔθνος ἡμῶν* fast annehmlich verräth) war, daß dieser Jesus allerdings das Volk ihnen abwendig machte. „Der das Volk so einnimmt mit seinen Predigten, daß es die Lust verliert, in die unsrigen zu gehen; der es mit Brot in der Wüste speiset, indeß wir ihnen unsre Kornböden verschließen; der ihnen die Teufel austreibt, die vor uns keinen Respekt haben." *) Er spricht, er sei *Χριστὸς βασιλεύς* — vollends ganz wahr, wenn recht verstanden. Aber die freche Lüge, deren Gegentheil sie selbst aus seinem Munde mit Beschämung vernommen hatten, steht in der Mitte, damit sie dem *διαστρέφειν τὸ ἔθνος* den bösen Sinn gebe und selbst wieder in der Wahrheit des dritten Punktes ihre Bestätigung und Erklärung finde; **) damit das *βασιλέα εἶναι*, wohin die Spitze ausläuft, politisch gedreht werde! Gewiß, diese Lügner können gut lügen, und doch wieder, wie stets, dumm genug dabei. Denn entweder ging das *κωλύειν Καίσαρι φόρους διδόναι* schon in That über (wie Nummer Eins andeutet), aber dann mußte Pilatus längst ohne ihr *εὕρομεν* davon wissen — oder es war auch nur ein *λέγειν*, *διδάσκειν*, und dann — theils noch nicht so gefährlich, theils eben ihre eigene Schuld, wie die Römer wohl wußten. Wovon sie endlich ganz schweigen, gibt Tobler gut an und winkt auf ihre Klugheitsgründe dabei: „sie schweigen vom Einzuge in Jerusalem, der doch einem Pilatus etwa noch am meisten als bedenklich vorgestellt werden konnte; ***) sie schweigen von der Tempelreinigung, die das Auffallendste im Leben des Heilandes scheint; schweigen von der Tempelzerstörung, auf deren Zweideutigkeit hin sie ihn selber verurtheilt hatten. Aber besonders sind sie so klug zu schweigen von den Wehe! Wehe! die er über sie ausgerufen, und am klügsten zu schweigen, vollkommen zu schweigen von allen seinen Wunderthaten, von denen es ihnen vielleicht vorkam, Pilatus möchte ihre Beelzebubs-Erklärung nicht ganz adoptiren."

Auch was sie sagen, kommt jetzt dem klugen Römer, der ja die Verhältnisse seiner Stellung kennt, nur verdächtig vor, als müsse da

*) So Tobler, in den geistreich scharfen und tiefen Rhapsodien über Pont. Pilatus, Pfenninger's Samml. zu einem christl. Magazin, III, 2. Leider nicht fortgeführt durch das Ganze!

**) Gleichsam als eine Folgerung, wenn er es auch nicht gesagt oder auf Befragen Ausflucht gesucht hätte: ihm als dem Könige müsse man dann ja die Steuer zahlen!

***) Tobler sagt nicht so genau: ihm am meisten bedenklich vorkommen mußte — denn wir sehen ja grade, daß er nichts Besonderes daraus gemacht hat. Ein wenig solchen Pomp und Spaß ließ man den Festzügen frei.

ganz etwas Anderes dahinter sein. „Pilatus weiß von der jüdischen Erwartung wohl so viel, daß das Synedrium den nicht hasset, der Israel von der römischen Oberherrschaft befreien will.“ (Pfenninger.) „Er sahe sie mit Verachtung die guten Bürger spielen, denn er kennt sie auf diesen Punkt.“ (Dräseke.) Und der Mann, den er vor sich sieht, dieser λέγων ἑαυτὸν Χριστὸν βασιλέα εἶναι —? Nicht nur von der Messiashoffnung weiß Pilatus, ohne Zweifel auch von dem Jesus, der seit einiger Zeit als Messias theils gepriesen, theils angefeindet wird, dessen ganzes dreijähriges öffentliches Leben in seine Amtsführung fiel, dessen letzter Einzug vielleicht (aber auch nur vielleicht) ihm zum erstenmale nahe gelegt hat, sich nach dieser Sache zu erkundigen, wenn dergleichen stärker würde. Also nun weiß Pilatus Bescheid, nun merkt er, daß er „Jesum“ vor sich hat, der die Heuchler so strafen, so merkwürdig lehren, ja gar mehr als lehren soll.

Wie nun die Synoptiker mit Johannes zu vereinigen seien, könnte fast unentschieden bleiben. Die drei Ersten haben sämmtlich nur Eine Frage des Pilatus an Jesum, ob er ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων sei, nur Ein Σὺ λέγεις zur Antwort. Ist dies etwa dasselbe mit Joh. V. 37., so daß die synoptische Tradition diese Bejahung aus der Mitte des Gespräches herausnehmend hiemit nur die kurze Summa des Ganzen gäbe? Oder hat wirklich eine solche erste Frage und Antwort schon abgesondert für sich, noch öffentlich vor Allen Statt gefunden, ehe dann der Landpfleger Jesum allein zu sich nimmt? (Bengel: Pilato statim respondet.) Das Erstere scheint einerseits eine bedenklich ungenaue Weise zu erzählen, indem doch das johanneische Σὺ λέγεις im Zusammenhange des Ganzen einen ziemlich andern Sinn gibt, auch die Summa des dortigen Gespräches vom Reich und von der Wahrheit nicht eigentlich lautet: Er bekannte sich bejahend ohne Weiteres als König der Juden. Anderseits wieder scheint eben dies einfache, unmodificirte Bekenntniß, wie es die Synoptiker haben, vor Pilatus nicht ziemlich oder wahr zu sein, um so weniger, da ja sofort nach Joh. der Herr selbst die Nothwendigkeit anerkennt, hier aller Zweideutigkeit und allem Mißverstande zu wehren. Man kann also mit Neander meinen: auf solche Frage konnte Jesus nicht schlechthin σὺ λέγεις antworten, wie die Synoptiker erzählen — „da in dem Sinne, in welchem der Römer dies meinte, er sich nicht für einen König der Juden ausgegeben hatte und ausgeben wollte, und Pilatus würde ihn auch nicht nach einer solchen Erklärung für schuldlos bezeichnet haben.“ Wenn die Berlenb. Bibel hilft: „Der Juden König heißt eben nicht ein weltlicher König, sondern ein König, in jüdischem Verstand d. h. — nach der israelitischen Theologie, ein König wie in den Propheten verheißen worden“ — so werden wir freilich diese

Substitution der wahren israelitischen Theologie für den damaligen jüdischen Verstand, worüber doch Pilatus und die Juden einverstanden waren, als unstatthafte reservatio mentalis abweisen müssen; dann käme wirklich der begründete Vorwurf heraus: „Christus spiele mit zweideutigen Worten, er verstehe es geistlich, Pilatus weltlich.“ Das ist alles wahr, und wer um deßwillen lieber die Synoptiker nach Johannes umdeuten will und kann, der thue es. Wir aber können das dennoch nicht, weil dann ihre Ungenauigkeit im Berichte zur Unwahrheit wird: müssen sie doch, im Lichte des heil. Geistes schreibend, auch so gut wissen wie wir, was hier nicht unwesentlich ist, daß eine schlichte Bejahung hier zweideutig oder unrichtig wäre — aber sie erzählen so, daß ohne Joh. Niemand etwas Anderes als eine solche verstehen kann. Wir meinen, die Sache steht so: nach Johannis Bericht, was Niemand gemerkt oder bemerkt hat, fällt wiederum der Schein auf Jesum, als habe er seine Messiaswürde, um die sich's handelte, nur „vergeistigt,“ also doch etwa halb geleugnet. Das darf gewiß auch nicht sein: er war es obenan, trotz allen Mißverstandes und falschen Sinnes, der Wahrheit schuldig, sich dem Heiden gegenüber sogar zu diesen Juden zu bekennen, als ihr wirklicher König. Also das hat er zuerst gethan, mit einem ersten, öffentlichen Σὺ λέγεις (das nicht ganz einerlei ist mit Σὺ εἶπας, wie wir dies früher ausgelegt); nur davon wissen oder sagen die Synoptiker, nicht von dem geheimen Gespräch, das nun folgte. Auch ist es nicht wohl zu denken, daß Pilatus gleich Jesum allein genommen habe ohne eine Frage an ihn, wohl aber liegt eben in der ersten, sonderbaren Antwort, die er bekommt, der Anlaß dazu, daß er, nicht klug daraus geworden, den Mann vertraulich genauer noch einmal befragt mit derselben Frage. Die erste, scheinbar zweideutige, wahrheitswidrige Bejahung des Herrn rechtfertigt sich nehmlich dennoch ohne reservatio mentalis vollkommen: einmal dadurch, daß wirklich sogar an der messianischen Hoffnung auf äußere Befreiung etwas Wahres war (wenn sie nur nicht selbst es vereitelt hätten für jetzt!) — sodann durch einen Ton und Ausdruck, mit welchem dies, immer auch noch vom reinen Ja verschiedne: „Du hast Recht!“ so gesagt war von dem Gebundenen, daß dadurch wieder der Mißverstand gehoben wurde. In diesem Ja dieses Menschen lag zugleich: Ich bin's, aber nicht als Rebell gegen den Kaiser, nicht so, daß ich deine Untersuchung scheue! Denn ein Schuldiger bejaht nicht so kurzweg sogleich das Hauptstück der Klage — außer im Trotze, wovon eben Ton und Ausdruck himmelweit entfernt war.*) Höchst auf-

*) Hierauf kommt auch die Berlenb. Bibel zuletzt richtig: „Pilatus selbst merkte wohl, daß was Anderes dahinter steckte, und dachte: wenn ich nichts mehr zu befürchten habe als von Diesem, so werde ich wohl sicher sitzen.“

fallend und einleuchtend steht hier Leidenschaft und Ruhe vor Pilatus einander gegenüber, daß er selbst hinter dem räthselhaften Ja des Beklagten nur ein Räthsel und Geheimniß besonderer Art ahnen kann; darum heißt es in seiner Seele: Das muß ich, mit Ihm allein und ungestört, noch einmal näher vernehmen! Zu weit geht Heß, nach welchem „Pilatus aus dem Schweigen des Beklagten schloß, dieser selbst wünsche mit ihm allein zu sprechen." Denn es war eben kein Schweigen, aber ein Bejahen, welches die weitere Untersuchung des Heiden über den „König der Juden" mit höchster Ruhe grade auf's stärkste reizte.

So läßt also Pilatus die klagenden Richter mit ihrem *εὕρομεν* stehen, draußen stehen, weil sie ja doch nicht hinein dürfen, wahrlich mit auf's tiefste demüthigender Beleidigung! Schwerlich „mit einer Repräsentation der Kläger" zieht er sich in das Richthaus zurück, wie Lange meint, indem sich nun Einzelne entschlossen hätten, auf die Durchführung der Paschafeier zu verzichten, unter dem Vorbehalt, später das kleine Pascha zu feiern. Der Bericht bei Johannes gibt keine Spur davon, daß Juden bei dem Gespräche gewesen, siehe vielmehr V. 38. ausdrücklich: *πάλιν ἐξῆλθε πρὸς τοὺς Ἰουδαίους.* Römische Umgebung konnte eher dabei sein, aber auch das ist nicht durchaus nöthig, um zu erklären, woher Johannes die Sache wußte. (Der Herr selbst kann dergleichen in den vierzig Tagen vertraulich erzählt haben.) Mit einer Freundlichkeit gegen den Beklagten, die durch das kontrastirende Stehenlassen der Kläger desto heller leuchtet, ruft er ihn zu sich hinein und erlaubt als Richter ihm ganz im Vertrauen zu reden. Dies ist durchaus kein gerichtliches Verhör in strenger Form (wozu dann Oeffentlichkeit oder doch Anwesenheit von Klägern und Zeugen, wie Luk. 23, 14. vom Ganzen ausdrückt, nöthig gewesen wäre), sondern ein Gespräch, wie bei Hannas; daher auch Jesus wie dort, ja mit dem zuerst Geneigten näher noch eingehend und persönlich anfassend redet.*) Hätte der Herr jetzt angefangen, würdevoll für sich zu sprechen von seinem Leben und seinen Thaten, von der Bosheit und Falschheit seiner Feinde — wahrlich er hätte offenes Ohr gefunden und Loslassung erlangt! Aber nein, daran denkt er nur nicht. In statu confessionis als König der Juden bleibt er, nur daran denkt er, diesem Heiden zur gekommenen Stunde die Wahrheit an's Herz zu bringen — zu

*) Im andern, allgemeinern Sinne blieb es freilich ein Verhör, und insofern kann Dräseke mit dem treffenden Ausspruch, welchen Braune von ihm aufnimmt, das Verhör bei Hannas ein müßiges, bei Kaiphas ein boshaftes, bei Pilatus ein nothgedrungenes nennen. Deutlicher und besser nur für das letzte: ein abgenöthigt wohlgeneigtes, also freundliches.

thun bis zuletzt, wozu er geboren ist, und womit er auch stirbt, für seine Person nur als für die Wahrheit zu zeugen.

Die wiederholte Frage Pilati V. 33. ist ein guter Anfang schon als eben so gestellte Frage, vollends als freundlich und vertraulich wiederholte. Nicht etwa, wie man gänzlich mißverstehend viel zu stark gesagt hat — „als mit einem Irren nach seiner Einbildung" redet er spöttisch: So bist du denn der Judenkönig?*) Davon liegt nur ein Minimum noch mit drin; das „Du bist es also?" heißt vielmehr ziemlich ernst: Du wolltest, willst es also wirklich sein? Sagst jetzt noch, wie ich eben verwundernd gehört, als Gebundener und Ausgelieferter, du seiest Χριστὸς βασιλεύς —?**) Auf diesem Ja oder Nein stand jetzt der ganze Prozeß: laßt uns vernehmen die merkwürdige Antwort des Herrn, die jetzt für's Erste weder Ja noch Nein sagt.

Die Ankläger hatten nicht buchstäblich ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων gesagt, um doch nicht gradezu mit stärkstem Ausdruck einen Messias, der sein Volk befreit regieren wolle, vor den Römer zu bringen. Pilatus aber hat sehr natürlich schon das erstemal den Ausdruck ohne Weiteres vervollständigt. Was soll nun, wo Pilatus freundlich sich einläßt, (ein ganz anderes Verhältniß, als bei der ersten kurzen, runden Frage in Bausch und Bogen!) Jesus darauf antworten? Bekennen muß er sich ferner als Messias, doch so, daß der „König" im Sinne jener Juden Joh. 6, 15. zugleich abgelehnt wird. Abermals bloßes Ja war jetzt nicht die Wahrheit, welche Pilatus wirklich begehrt; mit einfachem Nein dagegen hätte er „die Hoffnung Israels" (Apostg. 28, 20.) vor dem Heiden verleugnet. Es kam offenbar auf das rechte Verstehen des Wortes an, darum ist das Einzige, was er zunächst, um die weitere Erörterung zu veranlassen, mit Wahrheit und Weisheit sagen konnte, die Gegenfrage, die wir lesen: Redest du das von dir selbst, oder haben es dir Andre von mir gesagt? Sehr falsch finden Viele hierin das höchst Unwahrscheinliche ausgedrückt: Jesus habe vorher nicht gehört, was die Juden gegen ihn geklagt.***) Schon die Stellung des ἢ ἄλλοι σοι εἶπον erst secundo loco widerlegt diesen Sinn des Dilemma. Ferner ist es insofern auch nicht zum Dilemma gestellt, daß Jesus nur in Einem von beiden Fällen antworten wolle, wie z. B. Fikenscher darstellt: „Glaubst du selbst daran (wovon gar keine

*) Auch Luthardt findet nur spöttischen, geringschätzigen, sogar höhnischen Ton in der das verachtende σύ voranstellenden Rede.

**) Krummacher dagegen findet wieder nach der andern Seite hin eine weiche, wohlwollende Frage: Nicht wahr, du trachtest gewiß nicht so hoch, willst kein Judenkönig sein? — Der Leser wähle selbst zwischen diesen Deutungen!

***) Am stärksten bei Dräseke, der ihn sagen läßt: „Ist es das, wessen sie mich bezüchtigt?"

Rede!) — so ist es entweder widersinnig, weil du mir nichts Empörerisches vorwerfen kannst und ein weltlicher König nicht so vor dir stände, oder es ist dir von Gott eingegeben (als Ahnung, ahnende Frage im Ernst), dann will ich dir antworten; sprichst du aber nur nach, was diese meine Widersacher über mich sagten, dann habe ich dir nicht zu antworten." Gewiß auch falsch, denn sogleich behauptet ja Pilatus abspringend vom guten Anfange, daß er es nur den Juden nachrede, und der Herr antwortet ihm dennoch, auch für diesen Fall, obgleich er den ersten lieber hätte. Das Ganze heißt überhaupt für's Erste: Was verstehst du eigentlich von dieser großen, entscheidenden Frage? Was denkst du dir unter König? Weißt du etwas von der Hoffnung der Juden auf ihren Christus und was? Also mit Lange: „Ist der Ausdruck der Beschuldigung dein Ausdruck in deinem Sinne, oder der Ausdruck meiner Verkläger?" Näher betrachtet hat nun das Erste, das ἀφ' ἑαυτοῦ (Variante ἀπὸ σεαυτοῦ) zwiefach mögliche Voraussetzung. Freilich nicht so, wie van Eß übersetzt: „Bist du von selbst auf die Frage gekommen?" denn das war undenkbar und durch die species facti widerlegt. Aber der beste unter den möglichen Fällen war, wie Klee richtig bezeichnet: „Möchtest du für dich selbst im Ernste wissen," nehmlich ob ich bin, was du sagest, was diese sagen, was auch ich sage, und wie das gemeint ist? Dies war im Herzen des Pilatus wirklich der Fall für einen Augenblick, und daran möchte der Herr so gern ehrlich Bescheid gebend anknüpfen; allein er weiß wohl voraus, daß Pilatus damit nicht Stand halten wird, und darum stellt er seine weise Prüfungsfrage so, daß schon ihr erster Satz zugleich weiter dringend heißen kann: Hast du etwa selbst (nicht jetzt als Mensch, aber bisher als Landpfleger dieser Juden, der keinen König über sie leiden darf) etwas wahrgenommen und in Erfahrung gebracht, daß ich mich zum König aufwerfe?*) Weil das doch aber gewiß nicht der Fall war, leider auch Pilatus vom Ernst eigner Forschung alsbald wieder absteht, so bleibt nur übrig das Zweite des Dilemma, wovon Christus weiß, daß dies leider Pilatus bejahen wird: er fragt und redet so, weil es die Juden gesagt haben!

So nimmt Er seinerseits den freundlichen Richter mit der besten Freundlichkeit, die seine Würde vergelten kann, in's Verhör. Weil er nicht durch eine Zweideutigkeit des Wortes „König", wie sie die boshafte Klage vorgeschoben hat, gerichtet werden will und darf, so fängt er an, die Unterscheidung des rechten Sinnes vorzubereiten, indem er seinerseits nichts versäumt, den ein wenig angefaßten Pilatus näher anzufassen, ihn auf sich selbst zu führen und von aller

*) Wie Ebrard, zusammentreffend mit Rambach bis aufs Wort, es deutet.

bloßen Einbläserei frei zu machen. Ein Richter, ein Mann, dem es um Wahrheit in merkwürdigem, räthselhaftem Fall zu thun ist, muß ja nicht bloß auf Andre hören.*)

Da zeigt sich die erste Unlauterkeit des Pilatus, womit er dem wohlgemeinten, tiefer sondirenden Stachel dieser Frage sich entwindet und die Wahrheit in Ungerechtigkeit aufhält. Er springt ab und zurück,**) thut sogleich vornehm und fremd gegen diesen Juden und Judenkönig, der ihm an's Herz will, seine erste Antwort lautet bloß verächtlich: Bin ich denn ein Jude?***) Nehmlich daß ich mit eigenem Interesse nach ihrem König, dem Messias fragen — oder von einem jüdischen Rabbi lernen sollte! So stand es damals meistens in der stolzen Heidenwelt. Nur die Bessern, Suchenden nahmen keinen Anstoß an allem Anstößigen dieser Juden und hielten sich als Gottesfürchtige redlicher zum Gott dieses Volkes, als dieses selbst. Warum hatte denn Pilatus nicht längst über diesen Jesus Nachforschung und Beobachtung angestellt, welch ein Mensch er sei, schon aus redlicher Humanität? Es ist nicht einmal wahrscheinlich, daß, wie Tobler sagt — „nur ferne leise Gerüchte in sein ernstes enges Staatskabinet gedrungen waren, an den Ort, woraus die Großen der Erde Alles zu überschauen glauben, wo ihnen aber so oft das Schönste, Wichtigste, Menschlichste verborgen bleibt, weil sie nicht herauskommen." Ein solcher moderner Staatsmann war der Römer nicht einmal. „Schwerlich unbekannt mit Jesu Lebensweise," wie Hase zugesteht und wie sein ganzes Benehmen fast voraussetzt, war er auch nicht „unbekannt mit der jüdischen Messiashoffnung," wie derselbe Hase dabei behaupten will. Aber er will nicht wissen, was er weiß, und zieht sich zurück, als ihm Jesus nahe treten will. Zu sich selbst soll er gebracht werden, aber das Resultat ist bloß: Ich bin — kein Jude! Nun, was denn? Ach wenn er doch ein Jude wäre, aber ein rechter und ächter, wie Nathanael, der nicht weiter fragt: Woher? wenn das Heil kommt, die Wahrheit sich bezeugt! Aber er ist ein kluger Heide, der den Götzendienst für's dumme Volk mitmacht, der aber, was die Weisen etwa vom unbekannten Gott

---

*) „O wenn Pilatus nur da zuerst seinem Gewissen hätte Luft machen lassen, so wäre er nicht so leicht hingerissen worden! Wie sind aber ihm nach inzwischen viel Tausend hingerissen worden, die es sich nicht aus einander setzen lassen, was sie selbst, aus eigner Ueberzeugung und Erfahrung sagen können, und was sie sich nur ungeprüft von Andern anhängen lassen!" Rieger.

**) Krummacher: „mit einer Heftigkeit, die deutlich durchschimmern läßt, wie er in der That etwas in sich zu bekämpfen habe."

***) Vgl. Apostg. 16, 21. und Bengels Note dort: Hodienum Romanitas [illegible]ulo (Christo) repugnat. Es gibt aber gar mancherlei Judenverachtende [illegible]nitas.

ahnend verkündigen, auch nicht annehmen will, also gar keine Religion hat — außer ein bischen sogenannte Tugend und Gerechtigkeit, womit es aber nicht weit her und nicht weit hin ist. Er ist noch stolz dabei, weil ein Römer. Er ist ein Staatsmann, ein Diener des Reichs, des einen, das außer sich von keinem wissen will, und sich nicht einmal, wie das chinesische, vom Himmel benennt, sondern vom Orbis terrarum. Er ist nach Unten hin, ohne jetzt Den auszunehmen, der von Oben kommt und spricht, ein Herrscher in Vollmacht dieses Reiches, dieses Kaisers — mithin jetzt Richter über diesen König der Juden. So verliert er absichtlich sich selbst, den Menschen, der vom Gottmenschen göttlich berührt und gerührt war, zieht fast wieder die Person des Richters an beim zweiten Wort und fragt mit Amtsmiene: Was hast du gethan? Darum, um das Thun allein handelt sich's bei den Römern, nicht um Träume, wie bei den Juden — nicht einmal um Weisheit, wie bei den ebenfalls bezwungenen Griechen. Schon ein wenig beleidigt durch die dreiste Gegenfrage, mit dem Anfange zum stolzen Machtgefühl, das er hernach Kap. 19, 10. ausspricht, ist auch dies jetzt gemeint: es muß doch etwas dran sein. Aber halb noch gnädig, die Herablassung des Gespräches fortsetzend hat er vorangestellt: Dein Volk und die Hohenpriester haben dich mir überantwortet. Soll heißen: Dein Volk, du sonderbarer König, will dich ja nicht haben; die heiligen Obersten und Repräsentanten desselben machen dir's ja zum Verbrechen, daß du König sein wollest — „sonst wüßte ich nichts von dir.“ Nun so gib Rede, noch will ich hören: was heißt denn bei euch Juden und bei dir „König der Juden?“ *) So beziehen sich, wie Daub richtig, nur unvermittelt bemerkt hat, die drei Fragen des Pilatus auf drei Klagepunkte: die erste auf den Königstitel, die zweite jetzt auf das Unruhemachen im Volke gegen den Kaiser als Eins zusammen, die dritte hernach Kap. 19, 9. auf den endlich nachgebrachten Hauptpunkt: Gottes Sohn.

Nach strengem Recht hätte nun der Herr wieder schweigen können; aber weil, ein wenig noch wie bei Nikodemus, des Pilatus Gefühl im Herzen besser ist als seine Rede, mit welcher er es niederhalten will, so antwortet ihm der Barmherzige, Freundliche dennoch weiter, und hält ihm eine noch schärfere Probe vor, ob er hören wolle und werde. Zwar keine direkte Antwort gibt er auf die eigentliche Frage, was er gethan habe — noch weniger hebt er an, von seinen Thaten, den

*) Man hat des Pilatus Rede verstanden: „in welchem Sinne dieser Ausdruck bei den Juden vorkomme, darum bekümmere er sich nicht!“ Die Wahrheit ist vielmehr grade das Gegentheil, indem er sich ärgerlich über die Judensache beklagt, in welcher er jetzt richten solle und das Römische darin, das „Gethane“ herausfinden.

unwidersprechlichen, die den Widerspruch der Bosheit zur Lüge der Beschuldigung gereizt haben, zu erzählen. Aber indirekt gibt er sowohl die negative Antwort: nichts politisch Uebles oder Strafbares habe ich gethan, denn ich bin kein solcher König — als auch überschwänglich positiven Bescheid dazu, daß er dennoch ein Reich habe. Nun folgt Beides zusammen, das Nein und das Ja für die erste Frage, ob er ein König sei, und was einst Luk. 17, 20. 21. den Pharisäern gesagt war, dasselbe muß auch der Heide hören in der für ihn faßlichsten Form. Dreimal nach einander in kurzer Rede, Schlag auf Schlag, spricht der Gebundene von seinem Reiche! Und das will unendlich mehr bedeuten, als etwa, wie Dräseke sich einmal unbegreiflich versieht und daraus macht: „Ein Reich ist allerdings mein Wunsch!!" Hier möchte man auch sagen, wie Friedrich Wilhelm IV. von Preußen einmal im Gespräch mit Einem, der zutraulich gemacht den rechten Ausdruck vergaß,*) bemerklich machte: „Majestät wünscht nicht." Mein Reich — so hebt er an, so fährt er fort, im königlichen Styl und Ton, so bekennt und behauptet er sich als König, der das Reich schon hat, unveräußerlich behält, von jetzt an immer mehr offenbaren und seine Macht beweisen wird. *Βασιλεία* kann wohl, wie Baumgarten-Crusius erinnert, auch die Regierung oder „das Herrschen" bedeuten; doch ist das nur mit eingeschlossen, der Hauptsinn bleibt jedenfalls: meine Königswürde und Königsmacht, so wie deren Gebiet, recht eigentlich, was zum König gehört, damit er nicht (als „Johann ohne Land") den leeren Namen trage, sondern ein wirklicher König sei. Eben dies und nichts Andres muß nothwendig Christus noch in seiner Niedrigkeit vor der Weltmacht bezeugen. Der heidnischen Weltansicht, insofern sie damals in der römischen abschloß und hier durch Pilatus repräsentirt wurde, gebührt es zu erfahren, daß eine Macht vorhanden ist hoch über ihrem Gebiet, wo sie allein zu herrschen meint. Und diese Macht herrscht in der Welt mit Obergewalt, eben weil sie nicht von dieser Welt ist. Also es gibt eine andre Welt als diese — nicht bloß „eine ganz andre, als die Welt des römischen Thuns," was die Tiefe des andeutenden Wortes noch lange nicht erschöpft, sondern einen Himmel über der Erde, eine Gottes- und Geisteswelt. Der Herr sagt dem Heiden so deutlich, als es für ihn zunächst durch die Negation seines ganzen Gebietes gesagt werden kann, dasselbe, was „Reich Gottes" und „Himmelreich" bei den Juden bedeutet. Da steht das Wunder für den Glauben! Ein Gebiet der Macht außerhalb und oberhalb der irdischen Weltmacht, das dennoch in diese hinein tretend und greifend allein den Sieg behält! Freilich, wie Daub (im Judas Ischarioth) mit etwas andern Worten

*) Indem er sprach: Wenn Ew. Majestät wünschen u. s. w.

ausführt, der natürliche, an das rein Himmlische ungläubige Sinn des Menschen erkennt eher in Muhamed den Propheten des einigen Gottes, weil er sich und seinen Anhängern die Weltmacht erkämpft; Christus aber behauptet die rein geistige Macht der Wahrheit vor der damaligen höchsten Weltmacht, ohne daß er seine oder seiner Diener Hände dazu braucht, der Weltmacht einen Denar von ihrem Schoß abzubrechen. Die richtende und herrschende Macht auf Erden hat noch ein Gewissen, in welchem die erste, stets unabweislich wiederkehrende Frage, wie auch bei den Römern zu sehen, lautet: Was ist Recht? Darin schon erkennt diese Macht wider Willen eine von Menschenwillkühr und wirklichem, äußerem Zustand unabhängige höhere Macht über sich, ein θεῖον an. Zu den römischen Prokuratoren ist zwar nicht offen heraus gesagt, wie in Israel: Sehet zu, was ihr thut, denn ihr haltet das Gericht nicht den Menschen, sondern dem Herrn, und das Gerichtsamt ist Gottes. (2 Chron. 19, 6. 5 Mos. 1, 17.) Doch wissen sie auch sammt ihrem Kaiser, der sie Recht zu sprechen in die Provinzen seines Reiches sendet, daß noch ein hoher Hüter ist über den Hohen. (Pred. 5, 7.) An dieses Grundgefühl des Rechtes und der entsprechenden Pflicht knüpft der Herr an mit seinem Zeugniß von einem andern Reiche, das seiner Natur und Art nach von einer andern Welt stamme. Daub (Jud. Isch. I, 228.) stellt den Fall, Christus hätte gesagt: Ich bin gekommen, durch Lehre und That der Pflicht das Wort zu reden — und Pilatus hätte dann in Spott oder Zweifel erwiedert: Ja, was ist Pflicht? Das wäre dann freilich, sagt er, für Jedermann die Bemerkung eines gewissenlosen, leichtfertigen und nichtswürdigen Thoren. Aber wir sagen, in den Schluß des Gespräches vorausblickend, getrost dazu: Ist es denn jetzt anders? Konnte und sollte nicht im Gewissen Pilatus bereits aus dem Worte vom Reich V. 36. verstehen, was die Wahrheit für das Gewissen V. 37. sei? Denn „wer einmal spricht: Was ist Wahrheit? der spricht auch bald: Was ist Recht?" *) Beides ist eins an der Pforte, wo das Gesetz, welches auch die Heiden haben, zum Evangelium führt.

Mein Reich ist nicht von dieser Welt, wo die Gewalt und das Unrecht äußerlich herrschen, wo mit Kräften und Mitteln dieser Welt auch nichts Anderes als dies, höchstens der Schein des Rechtes und der Wahrheit erlangt werden kann. Damit sagt sich der Herr los von Allem, was die Meinung der Juden aus mißverstandner Weissagung gemacht hat in ihrem erwarteten Messiasreich, wie denn durch den vorhergegangenen Spott der Knechte mit seiner Machtlosigkeit Solches bereits abgethan und gründlich geleugnet ist. Er hat den Schoß zu

*) Dietz Evangelien-Predigten, S. 333.

geben nicht verboten, er hat nicht einmal Schiedsrichter oder Erbschichter sein wollen zwischen Brüdern. Auch von den Seinigen hat die Welt nichts dergleichen zu befahren.*) Eben damit behauptet er es aber zugleich aufs positivste, daß er dennoch ein Reich habe, und bezeugt von Sich selbst und den Seinen (den Bürgern und Dienern seines Reiches) Dasselbe ganz exoterisch beim ersten Zeugnißwort an die Heidenwelt, was er Kap. 17, 14. 16. im Geheimniß des esoterischen Gebetes ausgesprochen hatte. Gegen die ächte Weissagung von dem Reiche des Menschensohnes, dem schon alle Gewalt gegeben ist und dessen Reich endlich alle Reiche zunichte macht, ist diese Verzichtleistung keinesweges zu deuten, denn es ist nichts weniger als eine Verzichtleistung auf diese Welt oder auf äußerliche, irdische Erscheinung und Bethätigung der himmlischen Macht. Also nicht, wie die Oberflächlichen hier und zu V. 37. faseln, das Reich Christi nur in die Unsichtbarkeit der Herzen und Geister verweisend, obwohl er vor Kaiphas gesagt hat: von nun an werde man ihn kommen sehen mit seiner Macht. Sehr gut sagt v. Gerlach, eine bloß innerliche Herrschaft, die das Aeußerliche nicht beherrscht und dienstbar macht, würde selbst keine wahre sein, keine Wahrheit haben, folglich eben nicht Reich oder Herrschaft heißen dürfen.

Um nun diesen wunderbaren, dem Pilatus unerhörten und doch, wenn er gewollt hätte, sehr annehmbaren Begriff eines Reiches, das nicht von dieser Welt ist, näher zu bringen, setzt der Herr noch etwas hinzu, was etwa so viel sagen will, als: der Beweis, daß ich die Wahrheit rede, stehet vor dir in meiner Person, die dir Eindruck macht auch in Banden. Siehe ich sage dir vertraulich, ob du es glauben möchtest: Ich der König bin mit freiem Willen gebunden! Wäre mein Reich von dieser Welt, so — stände Ich mit dieser Hoheit und Ruhe, die du in dem Worte „Mein Reich" fühlen mußt, nicht wehrlos und auf den Tod angeklagt vor dir! Dann würden meine Diener kämpfen, daß ich den Juden nicht überantwortet würde! Man merke zuerst, wie er nun selbst von diesen Juden leider sich lossagen, sich ihnen, obwohl ihr König, doch als Feinden und sogar Gewalthabern gegenüber stellen muß: das ist die nachgebrachte Antwort auf des Pilatus ironischen Ausdruck „dein Volk," welche zugesteht, daß dies Volk leider seinen König haßt und verwirft. Aber wie ist das *παραδοϑῶ* gemeint? Ist er denn nicht eben schon in der Juden Gewalt, vom Verräther ihnen ausgeliefert, und sollte es nicht etwa schicklicher heißen: daß ich nicht

*) Wie Jesu Verwandte nach Eusebius dem Domitian antworteten: *ὡς ἡ αὐτοῦ βασιλεία οὐ κοσμικὴ μὲν οὐδὲ ἐπίγειος, ἐπουράνιος δὲ καὶ ἀγγελικὴ τυγχάνει.*

weiter auch dir überantwortet würde? Daher verstehen Manche die Rede: dann hätten sie schon gekämpft, daß ich ihnen nicht überantwortet worden wäre — oder dann wäre es gar nicht so weit gekommen, wie es jetzt ist, daß sie mich zu dir bringen können. Allein wenn auch das ἠγωνίζοντο diese Deutung vertrüge, so doch nicht das ἵνα μὴ παραδοθῶ, sonderlich wenn man es mit Kap. 19, 16. vergleicht, wo der Evangelist doch wahrscheinlich nach dem Worte Christi redet. Wir sagen also mit Lücke: „Jesus war (in dem Sinne, wie ers hier meint) den Juden noch nicht übergeben" — und bleiben bei der Uebersetzung: decertarent, sie würden kämpfen. Auch Bengel setzt richtig und beweisend: ne traderer, id jam agebat Pilatus v. 31. Der Herr spricht im Voraus, das Gewissen des ungerechten Richters warnend, obwohl er weiß, daß es umsonst ist, von Dem, was geschehen wird mit ihm; bezeichnet zugleich freundlich und gerecht als die eigentlichen Ursacher und Vollstrecker seines bevorstehenden Todes diese Juden, nicht den ihnen nachgebenden Pilatus.

Ferner, wer sind die ὑπηρέται, die er hat und meinet? Denn freilich, zu einem König und einem Reich gehören auch — nicht bloß Unterthanen, sondern Beamte, die Macht vollstreckende und behauptende, Streiter.*) Man hat an seine armen, schwachen Jünger und Anhänger gedacht, aber daß die für ihn kämpfen könnten und sollten, solcher Gedanke paßt auch nur hypothetisch durchaus nicht hieher: wenn er vor Hannas nicht einmal befragt von ihnen redet, wie dürfte er vor Pilatus unveranlaßt von ihnen zu reden anfangen? **) Man hat sogar gemeint: es müßten ja doch Diener auch von dieser Welt gemeint sein, wenn das Reich ein solches wäre. Folglich etwa: dann würde der Haufe meiner Anhänger, der mich neulich beim Einzug umjauchzte, weiter schreiten, sobald ich es wollte — dann hätte ich ganz andren, mächtigen Dienst, ja dann bekäme ich diese Juden sämmtlich zu meinen Anhängern! Aber das Alles geht nicht an, am wenigsten das Letztere, weil er in demselben Satze sich den Juden gegenüber stellt, die nun einmal Ihn als König nicht mögen, Ihn nur als Feinde haben wollen. Und auch die Auskunft bei Roos lautet nur seltsam: er hätte wohl aus Galiläa, Trachonitis, Ituräa und Peräa ein großes Heer zusammenbringen können — wider diese feindseligen Juden von Jerusalem! Wir meinen, die ὑπηρέται hier müssen etwas Besonderes andeuten und sich, als zu Seiner Person gehörig, von den Unterthanen, die er erst sucht, noch unterscheiden. Im zweiten Satz

*) Daher nach der gewöhnlichen Auslegung dieses Wortes Luther darin eine Bestätigung des Krieges findet, s. Kähler's dritten luth. Katechismus, S. 420.

**) Darin geben wir Weiße Recht: daß die Jünger höchst unschicklich hier „Diener" genannt — würden, nicht werden.

ist auch εἰ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ἦν gar nicht so streng im vollsten Sinne zu nehmen, sondern will bloß für die Konsequenz, die gezogen werden soll, sagen: wenn Ich auf ein Reich nach Art der Weltreiche ausginge. Sehr natürlich nun: Wenn Ich das wollte, dann ständen Meine Diener bereit, mich zu schützen, ja mir die Welt zu erobern. Kann man denn nicht verstehen, was er meint? Es sind, wie Er selbst, der Herr, ministri, qui non sunt de hoc mundo (Bengel) — deren Kämpfen um so gewisser gewaltig und siegreich wäre. Es sind die Legionen der Engel,*) an die er denkt in Erinnerung des Wortes, das er bei der Gefangennehmung sprach. Gewiß auch nicht, wie Lampe vollends ungeschickt verbinden will, Beide zusammen, sancti angeli et discipuli ejus, sondern die Engel allein. Sagt man, das sei für Pilatus unverständlich geredet, so ist solcher Einwand nicht wahr; denn zu einer Macht und Würde wie die, in welcher Christus hier für den Heiden redet, gehören auch überweltliche dienende Mächte, wofür die heidnische Anschauung wenigstens Analoga hatte. Vielmehr paßt es vollkommen, daß der Herr den Pilatus mit solchem geheimnißvollen Ausdruck auf höhere, gewaltiger streitende Persönlichkeiten verweisen will. Doch spricht er dies Wort von der Hülfe seiner Diener zugleich eben so demüthig herablassend, wie wir schon zu Matth. 26, 53. bemerkten, denn eigentlich bedarf Er keiner fremden Hülfe. Der Hauptsinn aber, der verständliche bleibt jedenfalls: Du siehst ja, ich wehre mich nicht, mit meinem Reiche hält sichs anders! Und indem er so spricht, kämpft Er selber den großen Kampf des Duldens, der Ihm allein gehört, und gründet, erobert sich so sein Reich in dieser Welt.

Nochmals endlich mit großer Geduld, wohl wissend, wie schwer es dem Pilatus eingehe, spricht er in einem dritten Satze demselben die große Wahrheit vor: Mein Reich — nicht von dieser Welt. Für das Letztere sagt er abschließend erhaben ἐντεῦθεν, als ein Himmlischer gleichsam auch in diesem Wort auf die Erde und ihre Reiche herabschauend, so daß daran wohl sich knüpfen mag die beginnende innere Vorbereitung der Frage des Heiden: Πόθεν εἶ σύ; (Sehr kleinlich dagegen ist die enge Deutung bei Fikenscher: „Hier unter Juden und Heiden gründe ich mein Reich nicht, hier sind keine Glieder meines Reiches." Falsch dazu, denn der Herr spricht nicht davon, wo, sondern von wannen sein Reich sei; sonst aber will er seinerseits überall sein Reich gründen, wo er davon zeuget.) Eine andre Frage wäre, ob νῦν sich auf die Zeit beziehe und einer Zukunft Raum lasse, in der es anders werden solle mit dem Reiche des Herrn, als für jetzt. Die

*) Wie richtig Kleuker sagt: Menschlicher Versuch über den Sohn Gottes. S. 234. Auch Luthardt stimmt einmal erfreulich dieser Auslegung bei.

katholische Exegese, welche das nunc autem der Vulgata ergreift, um die nachgekommene Weltlichkeit und Aeußerlichkeit der katholischen Kirche als des Reiches Jesu naiv genug daran zu schieben, bedarf bei uns keiner Widerlegung; aber auch in gut evangelischer Meinung hat man das *Νῦν* premirt, ohne klar zu sehen, wie der Satz eigentlich stehet. Wenn zuletzt auch Krummacher dabei bleiben will: das Wörtlein „Nun" ziele doch offenbar auf eine Periode hinüber, in welcher das Reich des Herrn eine ganz andre Stellung auf Erden einnehmen werde, als gegenwärtig — so fragen wir nach dem Zusammenhang: wirklich dann eine andre, als die vom Herrn genannte, als „nicht von dieser Welt" bezeichnete? Genau genommen: ein Reich *ἐκ τοῦ κόσμου τούτου*, d. h. eben *ἐντεῦθεν* wird es ja nimmermehr, solche tacita oppositio ist unmöglich. Also *νῦν* gewiß hier, wie oft, ein jam vero oder alqui — wie Bengel entscheidet: particula adversativa, non temporis. Nach Baumg.-Crusius: „Nun aber, wie es steht" — deutlicher noch: da die Sachen, ohne Kampf meiner Diener, so stehen, du mich so vor dir stehen siehest, so siehest du doch wohl die Art meines Reiches! Eine demonstratio ad oculos, die noch immer zugleich fortgehet mit der Erweisung desselben, dennoch in derselben Welt, von der es nicht ist, mächtigen Reiches. Freilich, der Eckstein wurde verworfen, wurde aber grade so zum Eckstein, das ist das Wunder vor unsern Augen. Freilich, die Verwerfung und äußere Machtlosigkeit geht noch immer fort, aber der Stein ohne Hände schlägt doch das Monarchienbild an seine Füße, und es kommt, daß er allein als großer Berg die ganze Welt füllet. (Dan. 2.) Dann, wenn die Reiche der Welt unsres Herrn und seines Christus geworden sind, ist auch die Welt eine andre geworden und nicht mehr diese, sondern die gegenwärtig gewordene *οἰκουμένη ἡ μέλλουσα*. Hebr. 2, 5. Grade dann aber wird sich erst vollkommen erweisen das *οὐκ ἐντεῦθεν*, welches alles *ἐντεῦθεν* überwunden hat.

Das geht über des Pilatus Verstand und Begriff, nehmlich nicht eigentlich über sein Verstehen, wenn er wollte, aber über sein Wollen. Eine andre Welt? Ein Reich und eine Macht von daher, vorhanden hier, in der Person des Königs vor seinen Augen, der sich auf unsichtbare Diener beruft, und doch nicht von hier? Kein Kämpfen, Ergebung an die Feinde, die sein Volk sind, und doch ungebrochen Macht und Würde des Königs mit seinem Reich? Ein regnum in regno, das man dulden und anerkennen müsse? Dieser Mensch — auch in solchem Sinne dennoch ein König? Bei diesem Ausdruck, wiewohl ihn der Herr so eben nicht ausdrücklich gebraucht hat, bleibt er ganz richtig zusammenfassend stehen, zugleich — neben dem verwundernden Weiterfragen als betroffener, zweifelnder Mensch — ganz in der rich-

terlichen Art, für die es auf das Wort und den Namen am Ende doch ankäme bei solcher Behauptung. (Also für einen Augenblick nachlassend vom vorigen: Was hast du gethan?) Das ist aber nicht gemeint, wie man, den Moment in des Pilatus Gefühl und Gedanken sehr verkennend, es abgeschwächt hat bis dahin, daß es heißen solle und könne: Also doch etwa den Königs-Titel habe er sich beigelegt!*) Das sei vielleicht gemeint mit dem bloß „gesalbten" König, der übrigens kein Weltreich sich erkämpfen wolle? Auch nicht gänzlich so, wie der Dichter Pape nach sehr verbreiteter Auffassung sagt: „Der Römer lächelt, will den Witz nicht sparen." Oder wie Luthardt (welcher uns überhaupt den Pilatus nicht genug zu verstehen und würdigen scheint) auch hier wieder dabei bleiben will: Jesus habe dem Römer gar nicht imponirt, nur lächerlich sei er ihm vorgekommen. Ja nicht einmal, was Teschendorff mit dem spöttelnden, lächelnden Gesicht verbinden will, zugleich im warnenden Tone: „Hüte dich vor dem unbesonnenen Worte; es kann dich verderben!" **) Sondern es ist, freilich mit ein wenig spöttischer Beimischung, dem Pilatus vorherrschend Ernst mit der Frage — sonst würde, wie Olshausen Recht hat, der Ernst der Antwort des Heilandes gar nicht dazu passen. „Sein Gemüth war ergriffen, das Wesen Christi imponirt ihm." Darum spricht er, nur halb noch fragend: So bist du also doch ein König! Οὐκοῦν als Folgerung, nicht ein bloßes οὔκουν. Darin spricht sich das momentane Gefühl aus: Du siehst mir in der That darnach aus, redest wie ein König von Oben her, wie wenn es eine solche andre Welt gäbe!

Nur wenn wir so verstehen, begreifen wir auch richtig, in welchem Sinne jetzt, hier die Antwort abermals lautet: Σὺ λέγεις ***) — und zwar, wie gesagt, nicht eigentlich s. v. a. Σὺ εἶπας ist, aber doch diesmal, und zwar im guten Sinne nahe daran streift. Du fühlst ja selbst etwas Anerkennendes, Bekennendes, indem du wieder zu dieser Frage kommst. Das daran geschlossene ὅτι ist hier so wenig wie Luk. 22, 70. vom λέγειν abhängig: Du sagst es selbst, daß ich ein König bin — sondern das zeugende εἰμὶ ἐγώ, sofort mit neuem ἐγώ weitergeführt,

---

*) Wofür dann Rauschenbusch vollends verkehrt an sogenannte Opferkönige bei den Heiden, sogar an den Familiennamen Rex erinnert! Wogegen Lange nicht nöthig hatte zu bemerken, hier sei von jüdischem Namen die Rede. Aber Pilatus ist auch jetzt fern von einer Verachtung der jüdischen „Namen" wie Apostg. 18, 15.

**) Am allerverkehrtesten meint Sepp: Pilatus halte die Antwort für ausweichend, nicht die Herrschaft über die „Welt" spreche Jesus an, wie die Römer, sondern nur die über die Juden! — Als ob eben das der Römer leiden dürfe, als ob ein Römer κόσμος dahin verstehen könne!

***) Welchen Grund für unsre Fassung Luthardt unbeachtet gelassen!

ist Behauptung Jesu selber.*) Mehr noch, hier stärker, als dies Luk. 22, 70. schon hervortrat, gilt das ὅτι ganz eigentlich als Begründung für das bestätigende λέγειν, wie Lücke mit Stephanus und Beza dabei bleibt: Du sagst es, denn ich bin ein König! Und das ist nicht bloß „Rechtfertigung der Bejahung" im rein logischen Zusammenhang, sondern ein Hervorziehen der abgedrungenen Anerkennung aus ihrem in der Frage noch versteckten Hintergrunde: Ich weiß es wohl, du fragst eigentlich nicht, du sagst und bejahest es dir selber bereits in der Frage, du ahnest und merkest es, weil ich es bin! Zuletzt könnte man wirklich dem Worte Jesu die stärkste Emphase geben, welche Richter ausdrückt: „König bin Ich — es ist eigentlich kein wahrhafter König und Herrscher außer Mir."

Und nun läßt sich der Herr mit dem Angefaßten noch näher ein, und gibt ihm das deutlichste, erhabenste Zeugniß der ersten, anknüpfendsten Behauptung und Verkündigung für die ganze Heidenwelt, ja für die natürliche Menschheit als solche. Er bleibt nicht länger bei der im vorigen Worte noch fest gehaltenen Negative: Nein, ein weltlicher König bin ich nicht — sondern fügt die offene Position hinzu. Aber er muß davon reden, wie es der Heide verstehen kann; also nicht vom Reich Gottes kann er sofort sagen oder gar sich den Sohn des lebendigen Gottes nennen, auch nicht einmal Den, der da kommen soll nach der Verheißung Israels — obgleich die apostolische Predigt hernach, auf der Thatsache der Auferstehung fußend und den Geist mitbringend, vollen Rechtes auftritt mit der Verkündigung des einigen Gottes und seines gekommenen Sohnes alsbald auch an die Heidenwelt. Hier dagegen, dem vollen, gegenwärtigen Aergerniß der Niedrigkeit und Machtlosigkeit, der Verwerfung des Judenkönigs durch sein eigenes Volk gegenüber, knüpft der Herr an das Innerste, womit ein Heide noch empfänglich entgegenkommt, an und redet fürs Erste, darin auch schon Alles zusammenfassend, von der Wahrheit. Nicht einmal das Bedürfniß eines Heiles für die sündige Menschheit, welches doch nicht bloß von Gesetz und Propheten stärker geweckt wird, sondern auch in allen Heiden nicht völlig unbewußt schlummert, setzt er voraus, daß es bereits mit der vollen Ausdehnung der messianischen Predigt über alle Welt hieße: das Heil kommt von den Juden. Sondern anstatt dessen ganz elementarisch, das praktische Bedürfniß zunächst, wie es der Mensch gern hat und am ersten verträgt, als theoretisches fassend für Wissen und Erkennen: die Wahrheit — kommt von Oben. So faßt er

*) Ganz verdorben wird die Stelle, wenn man mit Tholuck sagen wollte: nur zur Verdeutlichung setze Johannes noch hinzu ὅτι βασιλεύς εἰμι. Heinsius und Gataker nahmen gar das λέγεις fragend, eigentlich abweisend!

mit herablassendster Weisheit der Liebe den lieben, armen Pilatus bei dem Einzigen, woran er etwa so eben zu fassen war, wenn er gewollt hätte. Das Wort vom Reiche war dem Staatsmann und dem Römer gesagt, das Wort von der Wahrheit folgt nach für den Gebildeten, den Philosophen im Staatsmann, für den „Griechen," insofern damals wirklich das griechische Element des Forschens und Fragens nach Weisheit (1 Kor. 1, 22.) sich mit dem römischen verschmolzen, sogar den Grundcharakter des für das Evangelium vorbereiteten Heidenthums überhaupt hergegeben hatte — daher mit Recht, obwohl Macht und Reich bei den Römern war, die Heiden im N. T. nicht Römer, sondern Griechen heißen. *) Tiefer mithin faßt jetzt der Herr den Menschen, den suchenden und fragenden überhaupt in Pilatus an, indem er ihm eine Wahrheit zeigt und bietet, welche die unbedingte, gewisse, Alles beantwortende ist.

Diese Wahrheit aber, wenn sie der in Wahn und Zweifel gesunkenen Welt sicher gegeben werden soll, kann nur kommen durch eine Person und in einer Person, welche sie ganz hat, eben dadurch schon königlich dasteht und Alles, was noch von „Wahrheit" im Menschen übrig ist, zur Anerkennung sich unterwürfig macht. Im persönlichen Bewußtsein ist der Widerspruch des Wahnes oder Zweifels, das Bedürfniß des Suchens; in Einem persönlichen Bewußtsein folglich muß der Besitz der vorhandenen, gewissen Wahrheit auftreten und aus ihm zeugend sich mittheilen. Was jeder Philosoph, der in seinem Denken den Abschluß gefunden zu haben und nun mit seiner Lehre zu bieten meint, sich eben damit anmaßt zu sein: ein Messias für die Erkenntniß, ein König im Reiche des Wissens — das ist Christus wahrhaftig, und darin besteht allerdings der Anfang seiner messianischen Würde und Macht über uns als „Lehrregent," nur daß wir dabei wohl zu hören haben, was er lehrt, und wie seine „Wahrheit" durchaus von Anfang zugleich die praktische, die erlösende ist, eben die Wahrheit vom Heil.

Das zweimalige Ἐγώ, das zweite sofort Wiederaufnahme des ersten, an einander hängend, ist höchst charakteristisch für den ganzen Spruch, und wir wollen uns keins von beiden durch eine Variante streichen lassen. König bin Ich — Ich zeuge für die Wahrheit! Also jetzt schon, indem Christus gebunden vor Pilatus steht und eben zuvorgesagt hat, daß er den Juden zum „Tödten" wird übergeben werden, sich wird übergeben lassen ohne Widerstand seiner himmlischen Diener — jetzt

---

*) Geistreich weiter deutend findet Lange schon in V. 34. den allgemeinen Sinn, daß eben die Römer bei all ihrer Thatkraft sich doch in der Religion, wie in der Philosophie und Poesie von Andern sagen ließen.

schon, bevor er zur Rechten Gottes auf dem Throne sitzt, hat er dennoch das Reich und ist schon König. Denn auch vom Throne der Macht herab wird er dann seine himmlisch gerüsteten Diener auf Erden doch für kein anderes Reich kämpfen lassen, als für dasselbe, welches durch Erkenntniß der Wahrheit freie Unterthanen im Geiste gewinnt. Grotius zu Matthäus: Quum Jesus hic regem se fateatur, negari mihi videtur non posse, regnum ejus aliquo modo inchoatum esse, quum veritatem coepit docere; nam ita ipse apud Joannem regnum interpretatur. In dem „Ich bin" seiner vom Vater geheiligten und in die Welt gesandten Person sind freilich die drei Aemter, deren Explikation stufenweise vorherrschend erfolgt, schon von Anfang zusammen gesetzt. Wird es am Ende der Tage erst völlig heißen: der Herr ist König, Alles ist ihm unterthan — muß ferner seine Himmelfahrt in besondrem Sinne wieder als Thronbesteigung und Einnahme des Reiches (Luk. 19, 12.) gelten: so ist er dennoch schon im prophetischen Amte mehr als Prophet, schon der zum Herrscher geborene, zu herrschen anfangende König. Hiernach also (womit aber alles Folgende nicht ausgeschlossen, sondern als Folge vorausgesetzt wird) verbindet der Herr, fürs Erste nur diese Anerkennung begehrend, seine Königswürde noch ganz mit der prophetischen Vollmacht, und macht sogar sein prophetisches Amt der heidnischen Philosophie des natürlichen Menschen (der nicht schon Israelit ist) möglichst plausibel durch Herübertreten zur scheinbaren Abstraktion *ἀλήθεια*, welche dann doch die ganze Fülle des lebendigen Gottes und seines Heiles für uns in sich schließt. Fragten doch auch die Römer, das Volk der That, mit den Griechen, in deren Lehre sie selbst als Sieger gekommen, nach Wahrheit. Der Philosoph im Menschen — nach der besten, richtigsten Bedeutung des schönen Wortes — kann nur die Wahrheit suchen, und zwar mit sehnender Liebe zur noch nicht gefundenen, um des Fünkleins willen, das noch in ihm ist und seinen Ursprung zur Befriedigung sucht. Christus aber gibt der Wahrheit oder für die Wahrheit Zeugniß. Er sucht nicht mit in der Gemeinschaft der Geister, er lehrt und verhandelt nicht bloß mit den Leuten, wie ein Sokrates, er ahnt und dichtet nicht bloß wie ein Plato, sondern er zeuget im absoluten Sinne, wie er auch dem Nikodemus Kap. 3, 11. entgegenhielt, und wie es der Täufer Kap. 3, 32. auf Ihn weisend bestätigte.

Also freilich zur Erlösung der Menschheit, doch eben darum fürs Erste dazu, daß er der Wahrheit Zeugniß gebe, ist er geboren und in die Welt gekommen. Er ist schon als Wahrheits-Verkündiger „ein geborener König, kein Emporkömmling und Thronräuber" — seine Macht und Würde ist eine von Oben herab und von Ewigkeit her angestammte im höchsten Sinne des Wortes, denn Amt und Person sind

Eins bei ihm. Stellt ihn diese Geburt vom Weibe den andern, irrenden, suchenden, fehlenden, sündigen Menschen ἐν ὁμοιώματι gleich, so daß deßhalb sofort der Zweifel ausbrechen möchte: Aber wie kommst du einziger Sohn Adams dazu, Solches uns gegenüber von dir zu behaupten? — nun so steht in seinem Zeugniß weislich und nothwendig das Andre dabei: und in die Welt gekommen. Beides ist keineswegs einerlei, daß auch Christus nur im gemeinen, eigentlich unwahren Sprachgebrauche das erste Entstehen schon ein Kommen hieße.*) Desgleichen genügt keine andre Unterscheidung, als die dies Kommen in seiner Wahrheit läßt. Also nicht „das bleibende Sein in der Welt" nach dem „Akte der Geburt" — denn kann das wohl ἐλήλυθα heißen? Oder „die öffentliche Erscheinung, die ἀνάδειξις" — denn hier wird ja schon aus dem vorigen Spruche der Gegensatz einer andern Welt vorausgesetzt. Am wenigsten bloß, wie Lange will: „ganz dazu geboren, und ganz dazu erkoren oder gesandt; also ein König nach der ganzen Kraft des Geburtsrechtes wie des Wahlrechtes." Denn ein Wahlrecht (wie Lange es auch wohl meint) gibt es für Christi Königswürde nur, insofern ihn der Vater sendet, setzt und salbt; er kann aber hier zu dem Heiden, der Gott nicht kennt, nicht einmal sagen: in die Welt gesandt — darum bleibt er dafür bei dem „gekommen" und behauptet sich ganz offenbar damit als eine vom Himmel stammende, vor der menschlichen Geburt schon präexistente Persönlichkeit. Man sehe, was wir zu Joh. 16, 28. bereits gesagt: dort ist die authentische Realparallele des Ausdrucks. Vergl. noch Kap. 8, 42. 23. 58. 3, 31. 17, 5. 24. Geboren als Mensch, wie du mich als diesen Menschen vor dir siehst; gekommen, zugleich mehr als Mensch, aus jener andern Welt, aus der mein Reich ist, mithin auch meine Person, wie du schließen magst! Da siehe wieder die Handhabe zum Πόθεν der letzten Frage des Pilatus. Hier aber gehört das Gekommensein aus der unsichtbaren Welt der Realität und Gewißheit schon als Erforderniß zum Zeugen von der Wahrheit; daher mit Nachdruck, mit stärkerem erst recht das zweitemal, ein wiederholtes εἰς τοῦτο.

Daß alle nur geborenen Menschen jetzt irren, ist eine Thatsache, eben so gewiß als daß schon das ihnen noch übrige Wort „Wahrheit" von einer vorhandenen, die wir suchen, zeuget. So ist denn zu merken, wie Kleuker schreibt: „daß Jesus in dem Sinne sich König der Wahrheit nennt, in welchem alle Menschen Lügner sind" — d. h. uns alle des Abfalls von dem lebendigen Gott, des Bruches der Gemein-

*) Birgt sich doch selbst bei unserm „auf die Welt Kommen" etwas heimlich unklar Gedachtes von Präexistenz des Ich, dessen Werden aus Nichts wir nicht zu fassen vermögen. Deutlicher noch spricht das Volk: „jung werden."

schaft mit dem Himmel beschuldigt und daher unsere Falschheit leitet, indem er Sich als den von Oben Gekommenen mit der Wahrheit uns gegenüberstellt.*) Er sagt hier nicht ausdrücklich, wie zuletzt zu seinen Jüngern: Ich bin die Wahrheit — aber darum darf man doch nicht zufahren, wie Baumgarten-Crusius: „als Herrscher bezeichne er nicht eigentlich sich selbst, sondern die Wahrheit — sich nur als ihren Vertreter, Reichsverweser!" Vielmehr hat er mit dem βασιλεύς εἰμι ἐγώ, mit dem ἐγὼ γεγέννημαι, ἐλήλυθα stark und deutlich genug zu erkennen gegeben, was auch gar nicht anders sein kann: daß er die Wahrheit, welche er bezeugt, persönlich in sich trage, folglich mit ihr identisch sei. Denn Er will herrschen dadurch, daß er die Wahrheit herrschend macht, und das Reich, in welchem die Wahrheit erkannt wird, ist Sein Reich. Er sagt nicht μαρτυρεῖν τὴν ἀλήθειαν, sondern freilich mit feinem Unterschiede τῇ — so daß er damit die Wahrheit selbst in ihrer obersten Objektivität, gleichsam an die Stelle des lebendigen Gottes, noch wie über sich setzt; zugleich aber spricht er für seine Persönlichkeit, die er als Grund angibt für das gewisse μαρτυρεῖν, eine solche Einheit mit dieser Wahrheit an, daß ihn Jeder, der nur will, wohl verstehen kann in der Gleichheit mit alle dem, was er sonst, sonderlich bei Johannes, für sich selbst und von sich selbst zeuget.

Es gibt eine andre Welt: das war das Zeugniß der vorigen Rede. Es gibt eine Wahrheit, welche die Wahrheit schlechthin, mit Ausschluß alles ihr Widersprechenden ist: das zeuget er jetzt. Eben darin zugleich, daß eine Wahrheit von Gott für der Menschen Heil schon in Israel vorhanden war, daß eben dieser Zeugniß zu geben sein Amt sei. (Nur nicht schon die Wahrheit ganz, Jesus ihr nur Zeugniß gebend, wie Krummacher zu stark es ausdrückt.) Daß er die Heilswahrheit zum Seligwerden meint und kein spekulatives Dogma oder System, das in seiner kalten, mondscheinfrostigen Höhe den armen Menschen auf der Erde und im Fleische drunten, in all

*) Kleuker schrieb ferner damals, was man jetzt noch lesen mag: „Wenn man also die aus dem weißen Schaum der Philosophie philosophischgeborne Menschheit, in der Gestalt einer Venus, mit dem Talar platonischer Tugend angethan, vor sich hätte, und ihren Charakter zur Lüge verunzieren wollte; so würde sich ihre Empfindseligkeit sehr unwillig geberden und billig verlangen, daß ein solcher Geist der Unart nicht anders als durch ein Gebetopfer an die Grazien ausgetrieben werden könnte. Und doch würde diese philosophische Menschheit, aller ihrer Köstlichkeit und zärtlichen Feinheit des Geschmacks ungeachtet, bei einem übrig gebliebenen Funken alter weiblicher Scham gestehen müssen, daß sie — in tausendfältigem Sinn eine geheiligte Priesterin der Wahrheit — doch in dem gesalbten Auge des Judenkönigs und nach dem erleuchteten Verständniß des hellenistischen Philosophen eine Lügnerin sei."

seinem Elend und Widerspruche mit sich selbst, also doch in der thätlichen Lüge ließe, wissen wir. Und auch dies Wort hier bezeuget es, insofern er ja herrschen, Gehorsam der Wahrheit bei seinen Unterthanen zur Gewinnung eines Reiches in ihnen wirken will. Also mit vollstem Rechte, für die jetzige Zeit sehr treffend hat Tholuck*) aus diesem Königsworte gerichtet jenes andre, jedenfalls übel gemeinte, noch übler gemißbrauchte Königswort: daß ein Jeder nach seiner Façon müsse selig werden können. Das ist die Wahrheit, spricht Christi Zeugniß, daß Ich es bin, der erlösende, wiederherstellende König der Menschheit, welcher den Weg zeigt und das Leben gibt; Alles Andre ist eben die Lüge, gegen welche ich zeuge.**) Diese Wahrheit ist eine solche, in der wir (nach Kap. 17, 17. 19.) geheiliget werden durch Den, der sich selbst für uns geheiliget hat. So weit reicht sein Wort auch hier, nur daß er nicht gleich so voll und deutlich reden kann, sondern für den Ausdruck zum Anfange beim Anfange stehen bleibt: für die Wahrheit zeugen. Man vergleiche damit im Königspsalme den Ausdruck Ps. 45, 5.

Zunächst — damit wir aus der Tiefe und Weite des Wortes für die ganze Welt und Menschheit (denn ἐν τῷ κόσμῳ, bei Juden und Heiden gleich gilt es, für die Wahrheit zu zeugen) zurückkehren in das erste Verständniß des Pilatus — zunächst sagte ihm der Herr damit, wieder als nachgebrachte Antwort: Das habe ich gethan, das ist mein Verbrechen — richte du nun, ob es Verbrechen oder Verdienst sei. Der Wahrheit habe ich Zeugniß gegeben, wie ich dazu geboren und gekommen bin; darum auch hassen und verklagen mich die Juden, diese Heuchler und Ungerechten, wie du sie kennest. Nun gib du auch, als Richter im Namen des römischen βασιλεὺς oder Καῖσαρ, der Wahrheit und dem Rechte die Ehre! Indem der Herr schon das Reden (und Wirken) für die Wahrheit als königlich bezeichnete — „ehrte er in dieser Antwort, indem er sich ihnen gleich setzte, zugleich alle Könige der Erde.“ (Wie Daub sehr schön und tiefgehend auslegt.) Denn ist das nicht ihr höchster, ihr eigentlicher und wahrer Beruf? Wie desgleichen Lange sagt: „Jeder König ist seiner Idee nach ein geborner und berufner Martyr, d. h. der erste welthistorische Zeuge und Stand-

*) Vier Predigten über die Bewegungen der Zeit. Halle 1845.

**) Die Juden spielen sinnig, daß in אֱמֶת der erste, mittelste und letzte Buchstabe des Alphabets von dem Gott zeuge, der Anfang, Mitte und Ende ist. Dies verstehen ist besser als es verspotten: Sind wir denn Juden? Ich möchte, wenn's einmal erlaubt ist, dazu christlich-jüdisch spielen und sagen: die metrisch-accentuirten libri אמת lehren uns, daß der Anfang der Wahrheit und Weisheit auf dem Wege Hiobs, der Fortgang ihrer Erkenntniß in den Sprüchen der Weisheit gefunden wird, ihr Ziel aber in Lobpsalmen ausgeht.

halter für die Idee seines Reiches." Nur daß dies Letztere noch nicht ganz trifft, was Daub gemeint hat, die gleiche Verpflichtung aller Könige zum Zeugniß für die eine, rechte Wahrheit, das wahrhaftige Recht, welches eben Einer, der König der Könige, vertritt und so alle Reiche in Sein Reich zusammenfassen, sie alle, die auf Erden herrschen, zu dieses Reiches Amtleuten machen will. Weish. 6, 1—4. Spr. 8, 14—16. Man verstehe hieraus gründlicher jenes obige: König bin Ich!

Ferner sagt der Herr dem Pilatus wie nebenbei, was ebenfalls bemerkt werden muß: Ich lüge und leugne auch jetzt nicht etwa, es ist die Wahrheit, daß ich König bin, und ich sage dir die lautere Wahrheit, wie das gemeint ist, ich bekenne und bezeuge dir meiner geborenen und in die Welt gekommenen Person, meines Lebens und Thuns ganzes Räthsel und Geheimniß, das ich ja so wenig wie mich selbst verleugnen kann und will. Da stehe ich vor dir — offen und wahr, was ich bin! Willst du mir also mit falscher Güte vielleicht Gelegenheit machen zu Ausflucht und Ausweg: ein Solcher, der darauf einginge, bin ich nicht! Welche Würde, welche Klarheit der persönlichen, von Oben gekommenen Wahrheit, die hier gebunden vor dem Richter steht!

Schließlich merke man doch wohl, daß hier keinesweges eigentlich der Herr sich einen „König der Wahrheit" und sein Reich ein „Reich der Wahrheit" nennt in jenem oberflächlich adjektivischen Sinne, wie so sehr allgemein davon geredet wird, sondern in einem völlig substantivischen Sinne, so zu sagen. Wiederum kann man also, recht verstanden, wohl sagen, auch das Ziel des vollendeten, aufgebauten, endlich allein herrschenden Reiches sei die Herrschaft der Wahrheit zur Gerechtigkeit; sobald man das aber im flachen Sinne nimmt, wird es unwahr. Nicht: „die Wahrheit unter den Menschen auszubreiten, ist das Ziel seiner Sendung" — sondern die Menschen in sich selbst und so in der Wahrheit des Menschenthums, d. h. in der Gemeinschaft mit Gott zu heiligen und vollenden. Nicht: „sein Reich bestehet nur in der Verbreitung der Wahrheit" — sondern diese erste „Verbreitung," was er hier nennt das Zeugen für die Wahrheit, ist nur der Anfang zur Aufrichtung des wirklichen Reiches. Viel richtiger schon Neander: „das Zeugen von der Wahrheit wird als das Mittel zur Gründung seines Reiches bezeichnet." Fast ähnlich wie einst der Täufer auf ein τί λέγεις περὶ σεαυτοῦ demüthigen Bescheid gab: Ich bin eine Stimme eines Rufenden in der Wüste — nur königlicher in der Demuth der Wahrheit, die durchaus nur, wo sie als Wahrheit anerkannt wird, aber auch von Rechts wegen als Wahrheit herrschen will, spricht hier der Herr: Ich zeuge, ich rede, das sind meine Waffen, das ist meine Macht und mein Thun!*)

*) Vgl. dieselbe richtige Auslegung bei Hofmann, Schriftbeweis II, 111.

Aber man verachte das nicht, denn es ist das Höchste und Gewaltigste! Kann die Wahrheit königlicher herrschen als durch Zeugniß? Gibt es einen wahrhaftigern König als durch das Scepter des Mundes? Wenn es im verkehrten Bilde sogar noch eine „Macht des Wortes" über alle Waffengewalt im Gebiete der Lüge und des Unrechts gibt — wie groß muß die Macht des Wortes im Munde des fleischgewordenen ewigen Wortes selber, die siegende Gewalt der sich bezeugenden ewigen Wahrheit sein! Hier ist Gehorsam und Herrschaft, sonst sogar nirgends. In allen Reichen der Welt ist Zwang und Schein, beständiger Kampf des Widerspruches, aber wo die Herzen und Gewissen gehorchen im Gehorsam der Wahrheit, da ist das eigentliche Reich, dessen König den eigentlichen Gehorsam hat. Zwar kann dieser König nicht behaupten oder erzwingen, daß ihm Alle gehorchen, denn die Macht der Lüge in der Menschheit ist groß und behauptet sich bei Vielen zum Widerstande, den er — jetzt duldet, einst richtet. Aber er spricht doch: Ein Jeder, der aus der Wahrheit ist, höret meine Stimme! Wer er auch sei und was er sonst heiße, Jude oder Heide, König oder Armer. Das redet er jetzt dem Pilatus ans Herz und Gewissen, weil dessen Stunde gekommen ist, wo er höret, wo ein Zug und ein Zeugniß von Oben an ihn kommt, daß er gehorchen könnte, wenn er wollte. Keinesweges etwa, wie Bengel diese Anfassung verkennt und dafür setzt: Jesus provocat a caecitate Pilati ad captum fidelium. Sondern wie Olshausen die Liebe des Herablassenden (die übrigens mit dem Bewußtsein, daß sie umsonst sein werde, bestehen kann) besser anerkennt: „offenbar sollte dies Wort selbst eine Lockung für Pilatus sein, sich als Wahrheitsfreund zum Unterthanen Christi zu bekennen." Ἐκ τῆς ἀληθείας nur andrer Ausdruck für ἐκ τοῦ θεοῦ Kap. 8, 47. so daß alles dort (wie Kap. 10, 27. u. a.) Gesagte auch hier gilt.*) Die Bedingung auf Seiten des Menschen gehört nothwendig dazu, durfte daher auch hier nicht fehlen. Wer gewissenhaft redlich die rechte Wahrheit für sein innerstes Bedürfniß, d. h. Hülfe wider Wahn und Sünde, Wahrheit als lebendige zur Gerechtigkeit sucht und begehrt, der ist insofern schon aus der Wahrheit, wird folglich gern und gehorsam ihre Stimme hören, derselben folgen. Tholuck: „wer ein durch und durch gegen sich selbst aufrichtiger Mensch ist." Auch schon gut Lutz (Bibl. Dogmatik S. 193): „es ist Sein Reich, das er sammelt dadurch, daß er Zeugniß gibt davon; es ist ein Reich der Wahrheit, ohne politische äußerliche Gewalt, aus dem Element der innerlichsten Auf-

*) Nur nicht schon ein „Geborensein aus der Wahrheit," wie Ficker den Ausdruck falsch greift S. 43. in den sonst schönen fünf Predigten: Die Zweifler im Neuen Testamente. Die erste, vorwaltende Liebe zur Wahrheit ist an sich noch lange nicht das Leben und Stehen in ihr.

richtigkeit der Richtung zu Gott, ein Reich von jener höchsten Wahrheit, mit der der Mensch Gott selbst ergreift." Denn wirklich, das Suchen und Ergreifen Gottes ist allein die Wahrheit des Menschen. Und wahrlich, so gewiß der Mensch ursprünglich nach Gott und zu Gott erschaffen, auch noch der Wiederbringung fähig ist, so gewiß gibt es eine solche „Wahrheit" in uns, welche entgegenkommt der „Wahrheit," welche nun Jesus bezeugt und bringt. Das ist zweierlei und wird doch eins, weil es eins ist vom Grunde her. Ein aufrichtig suchender und lernender Mensch ist ja schon ein Unterthan der Wahrheit, findet sich also zu Jesu herbei, wie alle die Schafe, die er als Hirt schon hat, Ihn erkennen, wenn sie seine Stimme hören. Von Gefühl und Erkenntniß der Sünde gehet aber die Aufrichtigkeit des sündigen Menschen jetzt aus, wie an Kornelius zu sehen; leider ist Pilatus zum Gegenbilde des Kornelius geworden. Die Aufrichtigen kamen damals, bis dahin und eine Weile noch sogar durch Israel, ohne sich am Judenthum zu ärgern, zu Christus — kommen jetzt durch Christus zu Israel. Das sind lauter freiwillige, freie Unterthanen, Andre als solche will auch der himmlische, wahre König nicht haben, aber im Blick auf diese durch alle Welt und Zeit spricht er, mit erhabener Resignation und weltumfassender Machtausdehnung zugleich jetzt vor Pilatus: Fragst du nach meinen Unterthanen? Jeder freiwillig, aus Wahrheit meiner Wahrheit Gehorchende ist mein — so habe ich der Unterthanen wenig und doch überall viele, wie du's nehmen willst.

Es sei nun erlaubt, auch auf den Erfolg oder vielmehr die Erfolglosigkeit dieses Zeugnisses bei Pilatus und dessen merkwürdiges Erwiederungswort noch etwas näher einzugehen, indem dies doch mittelbar zur vollen Würdigung des Wortes Jesu gehören möchte. Pilatus war nicht aus der Wahrheit, solche Stimme zu vernehmen, solches Zeugniß anzunehmen! Obwohl hernach seinem geheimen Gottes- und Wahrheitsgefühl, dem dennoch vorhandenen, der Sohn Gottes in der tiefsten Verhüllung des Ecce homo noch einmal imponirt, so ist doch sein zweites Verwerfen der Wahrheit hier schon im ersten begründet und entschieden. Was ist Wahrheit? So spricht er — vielleicht „nachdem er eine Weile geschwiegen und nachgesonnen?" Das ist uns kaum wahrscheinlich, doch möglich und dann leider seine Verschuldung nur mehrend. Wie wir diese große Frage thun, davon hängt Alles ab. Es sind Etliche, die nur fragen wollen und das Suchen lieb haben, das ewige Suchen ohne Finden! Die (nach jenem bekannten Bekenntniß Lessing's) die rechte Hand mit der gebotenen Wahrheit selbst ausschlagen würden und bitten: Lieber die Linke mit dem Suchen und

Streben darnach! *) Es sind Etliche, die sich selbst eine Wahrheit machen an die Stelle der wahrhaftigen, und dann entweder träge darauf ruhen oder grimmig darum streiten. Es sind Etliche, die gar gefunden zu haben wähnen oder lügen, es sei keine Wahrheit — Etliche wiederum, die — wohl mit der größten Thorheit — hier das Sein oder Nichtsein dahingestellt sein lassen. Etliche zuletzt, die mit solchem Ernst suchen oder fragen, daß ihnen früher oder später die beseligende Antwort nicht entgehen kann. Zu den Letzteren gehörte nun Pilatus gewiß nicht — zu welchen aber sonst? „Ueber seine philosophisch-richterliche Laune ist noch nichts Kanonisches entschieden" — müssen wir zwar mit Kleuker gestehen, doch bleibt unmaßgebliche Meinung und Betrachtung frei.

So viel bleibt also zuerst gewiß, daß er nicht im Ernste fragt, nicht „in der Absicht, eine Antwort darauf zu erhalten" oder die schon vernommene besser verstehn zu lernen; **) denn er wartet ja die Antwort nicht ab. *Καὶ τοῦτο εἰπών*, schreibt Johannes, ging er wieder hinaus zu den Juden. Also seine scheinbare Frage nicht sowohl eine wirkliche Frage als ein zugleich selbst antwortender, abmachender Ausruf. „Die Frage wird als eine Unfrage hingeworfen" — wie Lange sagt. Also auch nicht einmal „Neugier", dies bedenkliche und doch manchmal nützliche Surrogat der Wißbegier dürfen wir diesem Frager zuschreiben. Sein Abbrechen ist schon das „Aufhalten der Wahrheit in Ungerechtigkeit" (Röm. 1, 18.) — denn sonst dächte er bleibender, haftender an den tiefen Ernst dieser Universalfrage für jeden Menschen und hielte der dargebotenen Antwort Stand im Gefühl seines Bedürfnisses, würde betroffen und festgehalten vom Innewerden seiner Unsicherheit vor diesem Zuversichtlichen, seiner Schuld vor diesem Unschuldigen; brächte wenigstens etwa (statt der gleich Alles zum Wegwurf zusammenfassenden Unfrage) wie die Samariterin seine besten, tiefsten Gewissensfragen vor diese erhabene Instanz. Ja dann hätte Christus geantwortet — und welch' eine Antwort ***) hätte dann die Welt aus seinem Munde empfangen, deren sie nicht werth gewesen: wohl ein, uns

*) Wörtlich sogar bei Lessing: mit dem Zweifel und dem Trieb nach Wahrheit, auch auf die Gefahr hin immer und ewig zu irren!

**) Wie dennoch manche Kirchenväter, nach ihnen Erasmus, Grotius u. A. in mancherlei Weise gemeint haben. Gleich nach der Frage sei ihm aber eingefallen, wieviel Zeit zur Beantwortung nöthig und daß diese jetzt nicht vorhanden sei: da habe er dann fürs Erste die Loslassung Jesu versucht, um hernach weiter zu hören! Oder nach Grotius: Obiter quaerit, sed ita ut non instet — wie Lampe dies beschreibt: singulari instabilitate statim consilium mutat. Solches mutare in zwei Augenblicken vollends undenkbar!

***) Hoch über Menschengedanken, in denen Tauler (auch menschlich richtig) bei dieser Frage meinte, man könne nicht besser darauf antworten, als: Wahrheit ist Wahrheit.

jetzt undenkbares und unerfindbares Kern- und Centralwort, vereinigend in neuem Lichte, was die ganze Schrift jetzt zur Antwort zeuget!

Auch schwerlich, meinen wir, als ein eigentlicher Philosoph hat Pilatus gefragt, der wirklich alle damaligen Systeme unbefriedigt durchforscht hätte, wie oft gesagt wird. Zwar folgt nicht nothwendig, daß er „in diesem Falle sich wenigstens noch um das System Jesu bekümmert hätte" — denn Jesus war ein Jude, dazu will, wer hundertmal betrogen worden, eben darum das hunderterste Mal gar nicht mehr hören; aber schon solche seltne Bildung des Prokurators ist historisch höchst unwahrscheinlich. Vollends nicht im noch erweiterten Sinn als ein „mit allen Wassern gewaschener" Mann (in Theorie und Praxis, System und Leben) warf er die wegwerfende Frage hin. Also auch nicht als absoluter Zweifler, wie man spricht, systematischer Skeptiker — denn ein solcher spräche noch stolzer und bestimmter, entweder gleich oder doch dazu: Es ist keine Wahrheit!*) Zwar ist sein Wort im Grunde nicht besser und meint nichts Anderes, doch lautet es nicht gänzlich so. Ferner möchten wir dem armen, historisch persönlichen Pilatus, wenn sich's um den Handeln soll, auch nicht grade schlechthin bewußten Spott beilegen, wie bei einem leichtfertigen: „Ach so! von Wahrheit sprichst du!" Nicht in der „ganz gemeinen und platten Gesinnung" solcher Spötter scheint er zu reden in einem Momente, dem so eben eine wirklich ernste Auffassung vorangegangen war, und es ist für uns unverkennbar eine gewisse Wehmuth mit seinem Abbrechen verbunden. Pilatus will nicht positiv mit erstem Vorsatz und Bewußtsein spotten, aber es schlägt sofort darein um, weil er eben nicht Stand hält, den Ernst nicht aufkommen läßt, und das ist seine Sünde dabei! So verstanden singt der Dichter Pape richtig davon: „Der Römer fühlt' erregt sich und beklommen, doch spottet' er das Herz zurück." Denn augenscheinlich liegt bei aller Inhaltschwere, die der keine Antwort verlangende Frager selbst noch davon abstehend in das große Wort *ἀλήθεια* legt, in der beigefügten quaestio *ἐλαττωτικὴ* — supinus quidam veritatis contemtus in corde, und zwar contra cordis veritatem. Das ansetzende Staunen spricht noch einmal das vernommene Wort nach und stellt wenigstens die Frageform, aber das dazu kommende Achselzucken macht daraus ein ironisches *Τί ἐστι;* Im Allgemeinen hat Ficker's Disposition der vorhin erwähnten Predigt ganz Recht: „diese Frage des

*) Pilatus ist „zu schwach, an Wahrheit zu glauben, und zu schwach, sie ganz zu leugnen" wie Tholuck in den Zeitpredigten sagt. Jedenfalls thut ihm Luthardt ein wenig zu viel in dem Ausdrucke: „der Zug der höhnischen Verachtung alles dessen, was nach Enthusiasmus aussieht, zeige einen abgelebten, blasirten Menschen." Das paßt besser auf Herodes als auf Pilatus, dennoch auch auf den Ersteren nicht einmal ganz.

Pilatus zeugt durchaus nicht von einem Herzen, das die Wahrheit suchen will; auch nicht von einem Herzen, das, müde geworden des Suchens, an der Wahrheit verzweifelt; wohl aber von einem Herzen, das gleichgültig gegen die Wahrheit überhaupt ist, und sich darum auch im Angesichte der Wahrheit in Christo derselben verschließt." Daß er selbst nicht wieder wie Christus „die Wahrheit" sagen kann oder will, ist sehr charakteristisch und natürlich, denn das wäre schon so viel Anerkennung, womit solche Verwerfung wenigstens nicht bestehen mag. Der zusammenfassende, fixirende Artikel in ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας enthält schon die Voraussetzung, welche den Andern mangelt; derselbe Artikel sogar im τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατέχειν ist nur die Erklärung des Herzenskündigers und Richters, welcher das dem Menschen selbst muthwillig Verborgne hervorzieht, aufdeckt, s. Röm. 2, 16. Der natürliche Mensch kennt und nennt — weil er nicht anders will — nur Wahrheiten, wie Gottes Wort und Offenbarung nur Eine, die Wahrheit: eben an diesem centralen Singular scheidet sich das Hören oder Nichthören. Wer Eine, objektiv reale, nicht von ihm selbst zu machende „Wahrheit" zugesteht, kommt insofern schon oder immer noch der Wahrheit entgegen; die Wahrheit wird eigentlich nie mit Wahrheit oder im Ernst bestritten, bezweifelt, angegriffen, sondern stets gesucht mitten im größten Irrthum, der diesen Schein hat — wohl aber gehaßt, gehöhnt, verfolgt wird sie von Denen, welche wissen was sie thun.

Das *Τί ἐστιν* ist ferner nicht etwa mit Grotius zu verstehen: cujus generis — als ob die Frage sehr sonderbar dahin ginge: Von was für einer Art von Wahrheit redest du denn, von philosophischer, moralischer, religiöser, politischer oder dergleichen? O nein, es ist eben eine abmachende Unfrage, die das οὐδέν ἐστιν hinter sich hat; so jedoch läßt sie sich nun gar mannigfach deuten oder vielmehr aus einander wickeln. Versuchen wir dies ein wenig, an der Hand der fast alles Hauptsächliche meisterhaft kurz andeutenden v. Meyer'schen Note, der wir nur zur klaren Vollständigkeit helfen wollen. Zuerst überhaupt: Wer hat's noch ergründet, was Wahrheit sei, wer hat sie gefunden, daß er wie du „die Wahrheit" sagen darf? Niemand! Du sprichst als von gewisser Sache — ich muß (leider) dazu sprechen: Ach das ist eben die Frage! „Wahrheit ist ein leeres Wort" — deutet Neander; wir setzen dazu: wenn auch ein großes, gar scheinbar lockendes, den armen Menschen vergeblich sehr aufregendes! Was wirst Du nun wieder (nach so Vielen) darunter verstehen? Aber dieser, noch ein gutes Minimum in sich schließende Anfang der abbrechenden Stimmung ist nicht das Einzige, denn damit hielte der Frager wirklich für die neue Antwort noch Stand, wenn auch nur aus Neugier. Sofort geht es

weiter in der Abfertigung: Wozu doch das Alles? Was ist Wahrheit für die Praxis, für's Leben? Also: Was gilt sie? Wer achtet sie? Wer will sie denn hören? Und ganz recht, denn — was nützt und hilft sie? Hier tritt nun die Unterdrückung des Gewissens für die rechte Praxis, die Verleugnung des innersten Triebes für das innere Leben ein, und damit dünkt sich Pilatus klüger als jeder μαρτυρῶν τῇ ἀληθείᾳ, den er nur bedauern kann. (Spr. 26, 16.) Luther: „O willst du mit Wahrheit umgehen, so bist du verloren!" Soll heißen: Ja nun begreife ich, daß du nicht durchkommst in deinem Volke — wie magst du dich durch solche Schwärmerei unglücklich machen? Wozu dann gnädig-genug kommt: Aber ich wenigstens will dir nichts drum thun! Denn hiemit fast noch einerlei ist die folgende Wendung: Was ist Wahrheit für das Reich des Thuns, d. h. auch — was verschlägt sie politisch? Treffend (wiewohl einseitig für volle Deutung des Wortes) Bengel: Pilatus putat mentionem veritatis non quadrare ad sermonem de regno. Regnum ille tantummodo scit nectere cum potentia, non cum veritate. Weder die freimachende noch die über die Lüge der Macht herrschende Obermacht der Wahrheit will er kennen und anerkennen, erklärt also das Umgehen mit ihr für eben so thöricht als harmlos. Daher der „Ausdruck der Verwunderung, daß Jesus in so starken Ausdrücken von einem Wahrheitsreiche rede" (wie Heß dasselbe sagt) — zugleich einer den bloß wegen „Wahrheit" Angeklagten loslassenden Geringschätzung.

Dies führt mithin abermals weiter zum dritten Moment in der Sache: Wahrheit — was hat das hier im Gericht zu bedeuten? Du scheinst mir also solch ein König zu sein, wie unsre Stoiker sagen: der Weise allein sei der König — die lassen wir gewähren! Oder stärker ausgedrückt in Lange's Manier: „Nun, das Reich der Wahrheit ist ein luftiges und winziges Elfenreich, wer darin König sein will, der herrscht in einer unschuldigen (andern) Welt der frommen Phantasie — der kann den römischen Adlern nicht schaden!" Weil dieser Jesus aber doch mit so viel Wesens ihm vor Gericht gebracht worden, mischt sich eben so natürlich hiemit etwas halb Verdrießliches wegen der sonderbaren Umdeutung oder Enträthselung des Kasus, als ob er spräche: Für solche Dinge bin ich nicht Landpfleger! Das erst mag etwa der „Unwille" sein, mit welchem er nach Lange die Frage hinwirft, indem alles Bisherige ihn dazu kaum reizen konnte. Der Unwille verstärkt sich endlich, wenn wir viertens, was nicht zu übersehen bleibt, mit dem Ersten: Was ist Wahrheit überhaupt — gleichsam den Kreis der als in einem durchfahrenden Blitze schnell sich ergebenden Gedanken abschließend — noch verbinden: Was ist Wahrheit vollends in deinem Munde, du König der Juden! Eure jüdische Wahrheit — bin

Ich denn ein Jude? — sammt eurem Zank darum soll mich nicht rühren. Wenn unsre und die griechischen Philosophen es nicht gefunden haben — soll dieses Heil gar von euch nun kommen? Und was gehet Mich das an? Dies Letzte mag immerhin den entscheidenden Ausschlag zum Abbruch der Sache geben; das Einzige, was Pilatus bei der in ihrer Thorheit noch so sinnvollen Frage denkt, ist es gewiß nicht, wie auch Manche meinen, sondern er wird vielleicht so ziemlich halbbewußt Alles zusammen, was wir jetzt sagten, dabei gedacht haben.

Und so redet er denn, daß wir die Summa ziehen, sein Wort jedenfalls als ein gegen Wahrheit gleichgültiger Mensch, oder der jetzt gleichgültig sein will, sich dafür entscheidet und dabei bleibt. So ist ihm Wahrheit, dies große, lockende, leere Wort nicht mehr werth, als eben der Juden Gott und der Juden Messias. Er ist kein Jude — leider auch kein Gott suchender im Sinne von Röm. 2, 29. — sondern ein richtiges Exemplar eines Heiden, wie allerdings damals die Meisten waren, insofern an dieser Stelle der Geschichte ihr Repräsentant. „Nicht in einer großen Bejahung, sondern in einer großen Verneinung sah Pilatus das Ende der Wege, welche die suchende Welt gegangen war.“ (Luthardt.)

Der Skepticismus war, wie wir wissen, so ziemlich allgemein das Ende der Philosophie geworden, der sittliche Indifferentismus im Leben das Ende des langen Strebens bei der großen Menge, namentlich bei den sogenannten Gebildeten, zu denen ja Pilatus gehört. „Er sagts mit der Miene des Weltmanns, der kurzsichtig, doch lächelnd, des Ernstes Sache verurtheilt.“ (Klopstock in der Messiade.) So ein Weltmann vornehmlich — aber auch manches nicht vornehme Weltkind — spricht seiner Zeit dies Urtheil nach und meint damit auf der Höhe der Zeit und Welt zu stehen; am Ende überhebt sich jeder Einzelne des neuen Suchens und eignen Urtheils, denn — man ist ja bekanntlich mit der Wahrheit so weit fertig geworden! Und hiemit stehet Pilatus und sein Wort leider nicht bloß in der Geschichte, sondern in der Schrift als weissagend warnendes, richtendes Vorbild aller solcher Heiden mitten in der Christenheit, deren wegwerfender Indifferentismus jetzt, nachdem die Jahrhunderte das Kommen des Menschensohnes in seinem Reich gesehen haben und der Gekreuzigte mit dem kündlich großen Geheimniß der Gottseligkeit — Pfeiler und Grundfeste der Wahrheit — nach 1 Tim. 3, 16. ganz anders vor ihnen steht, doppelt und dreifach unentschuldbar wird. Insofern sagt dies *Τί ἐστιν ἀλήθεια* dem Bibelleser viel mehr als Pilatus damit sagen wollte oder dabei denken konnte. *)

---

*) Wir können uns nicht enthalten, für manchen Leser, dem unser Buch in die Hände gerathen möchte, noch Folgendes von weiland Tobler herzusetzen:

Bei dem Allen aber ist und bleibt die Pilatusfrage, die keine Antwort haben will, mit sich selbst im Widerspruch. Denn: Erstlich, es ist wirklich eine Wahrheit, die er nicht wegfragen kann, in dem Frager, wie sich bei Pilatus hernach wiederholentlich zeigen muß. *) Zweitens, es ist eine Wahrheit vor ihm in der Person Christi, den er nicht verurtheilen kann. Daß dieser Mensch dasteht in dieser Welt und von einer andern redet, ist voran unleugbar gewiß; daß Pilatus ihm sofort mehr geglaubt hat und glauben mußte in puncto seiner Unschuld, als dem ganzen hochansehnlichen Synedrium, welches die Sache anders befunden, ist wieder eine Wahrheit, an deren Hand sichs weiter kommen läßt. (Lange: „Mit den Worten — ich finde keine Schuld an ihm — sprach er eine große Wahrheit aus!") Sogar das fortgehende, nicht vom Herzen zu waschende Entsetzen des halb gerechten, halb ungerechten Richters vor dem Geschrei dieses vornehmen und gemeinen Pöbels, welcher „das Blut dieses Gerechten" auf sich nehmen will, ist nur die Folie des dunkeln Hintergrundes, worauf die Gerechtigkeit dieses wahrhaftig und einzig Gerechten helle strahlt — daraus aber folgt Alles, wenn du recht denken willst, und das anagrammatische Echo zur Frage: Quid est veritas? — Est vir qui adest! läßt sich wahrhaftig und eigentlich aus den Elementen der vor dem Angesicht Christi gethanen Frage zusammenbuchstabiren. Wenn „dieser Mensch" auch nur ein Mensch ist, geboren und auf die Welt gekommen wie wir alle — ja dann freilich ist sein Zeugniß Anmaßung, Einbildung, Selbstbetrug, Lüge, Schwärmerei, oder wie du es nennen magst, nur nicht Wahrheit. Dann aber ist auch zuletzt Alles Lüge, auch die Wahrheit in des Menschen Brust, auch des Heiden Gewissen

„Und du, der die Geschichte nicht glauben kann oder nicht glauben will, philosophischer Geist, dem doch wenigstens die ewige Kette von Wirkungen und Folgen respektabel sein muß: erstaune, daß auch du, mit aller deiner Freiheit und Selbständigkeit, in das Meer der Folgen verschlungen bist, die sich daher schreiben, daß vor 2000 Jahren weit von uns in einem verächtlichen Erdenwinkel ein verachteter Rabbi einer verächtlichen Nation sklavisch hingerichtet worden, und daß du um deßwillen in allen deinen Beziehungen so ganz anders bestimmt worden bist, als du es ohne das worden wärest. Bete mit einem philosophisch reinen Gebete das Schicksal an: aber wenn du rechter Philosoph sein willst, so schaue wenigstens im Vorbeigang einmal, ob in der Geschichte selber und besonders in der Hauptperson derselben nichts liegt, das sie zu dieser Ausdehnung und Tiefe von Einfluß auf das menschliche Geschlecht bezeichnete und so zu sagen berechtigte!" — So spricht jetzt die Geschichte: Das ist Wahrheit! Der ist die Wahrheit! Willst du noch sprechen: Bin ich denn ein Christ?

*) Also ist es nicht in voller Ausdehnung richtig, was nach Dräseke keinen Zweifel leiden soll, wie man auch sonst das Wort verstehe: „Pilatus hat keine Wahrheit."

und Gottesgefühl wie die ganze Offenbarung und Weissagung Israels: wie die konsequente Leugnung Christi bei Feuerbach und Konsorten zu beweisen anfängt — mit der Meisterschaft bewußter Lüge: So haben wir's befunden!*)

Die sittlich Aufrichtigen in der Praxis menschlichen Lebens fallen früher oder später, schneller oder langsamer, entschiedener sogleich oder schwankender, jedenfalls irgendwie dem Sünderheiland am Kreuze zu. Dabei bleibt es, denn Er hat's gesagt: Wer aus der Wahrheit ist, der höret meine Stimme. Die Aufrichtigen in der Wissenschaft und Philosophie desgleichen. Denn diese nehmen ihr Gewissen mit in die Theorie, Wissenschaft und Philosophie hinein, sagen darum weder *Τί ἐστι* noch *εὕρηκα*, setzen sich nicht, als die schon selbst die Wahrheit hätten, an Christi — aber auch nicht, als die sie nicht wollten und brauchten, an Pilati Stelle, sondern sind nicht eher fertig und nicht eher zufrieden, als bis sie Christum haben. An das Ende ihrer Spekulation, an die große Frage des aufrichtigen Ernstes nach der verborgenen Wahrheit und dem lebendigen Gott knüpft sich der Anfang des Zeugnisses Christi: *Ἐγὼ ἐλήλυθα ἵνα μαρτυρήσω*, an dem die Mitte und das Ende für den Glauben hängt: *Ἐγώ εἰμι.* Dann spricht der Glaube kühn und recht einer Christum kreuzigenden Welt entgegen: Was ist die Lüge mit all ihrem Schein? Sie muß mir selbst noch von der Wahrheit zeugen! Was ist die Macht aller Reiche dieser Welt? Sie muß meinem König zu Füßen liegen, der den Satan nicht angebetet hat!

Aber die Pilatusse bis heutigen Tages fragen, und wenn die Antwort vor ihnen steht, wenden sie sich, und sprechen: Was ist das? als die Narren, von denen Sirachs Weisheit (Kap. 22, 8.) schreibt: *Διηγούμενος νυστάζοντι ὁ διηγούμενος μωρῷ, καὶ ἐπὶ συντελείᾳ ἐρεῖ· τί ἐστιν;* Bei allem Schein mannhafter Romanitas doch als

---

*) In dieser Verweisung auf die persönlich sich bezeugende Wahrheit liegt auch die Abwehr jenes verkehrten Geredes, welches z. B. ein Julius (Ueber die Hebung des kirchlichen Lebens, S. 28. 29.) führt: Man solle nicht zu geschwind und hochmüthig über das Wort des erfahrenen Römers hinwegsehen! Grade dies Wort bezeuge richtig diejenige Seite der Wahrheit selbst, wonach Wechsel und Wandel, Bewegung und Leben an ihr sei. Der von Seiten der Welt über die Wahrheit zu richten Berufene halte derselben mit nicht minder klarem Bewußtsein dies andre, ihr wesentliche Merkmal entgegen, daß sie in der Welt nur als veränderlich, dem Zweifel, der Entscheidung dahingegeben ine! Und abermals noch ärger (S. 223.): Eine „Fakultät" sei schon er Wahrheit gefallen und heuchle schon, wenn sie sich auf eine voraus mte Wahrheit verpflichtet — die Wahrheit sei Ziel, nur Ziel, bleibe nur Ziel! Da haben wir die Pilatusreligion neuester Zeit Christo nüber!

die γυναικάρια σεσωρευμένα ἁμαρτίαις — πάντοτε μανθάνοντα, καὶ μηδέποτε εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν δυνάμενα. 2 Tim. 3, 6. 7. Sie heißen und dünken sich Philosophen, aber wenn die persönliche Sophia sie anspricht, werden sie Misosophen. „Man gibt der Wahrheit Schuld, sie müsse sich derzeit verkriechen in der Welt. Aber es ist nur zu gewiß, daß vielmehr die Welt sich vor der Wahrheit verkriecht; oder wenn sie den Richtigen ja einmal fragt: Was ist Wahrheit? so geht sie doch geschwind, wie Pilatus, abermals hinaus und beräth sich mit dem vornehmen, schriftgelehrten und unwissenden Pöbel."*) So wird vor Christo die Redlichkeit der guten Herzen zur Lüge und Schuld, alle Weisheit zur Thorheit, alles Recht zu Unrecht: wie denn auch weltgeschichtlich hier die gepriesene römische „Gerechtigkeit," obwohl sie nachher wieder bramarbasirt (Es ist der Römer Weise nicht — Apostg. 25, 16.) — zu Schanden geworden ist, weil sie sich der Wahrheit nicht unterwarf.

Pilatus läßt nun auch Jesum stehen, wie vorhin die Juden, und will vergeblich unpartheiisch in der Mitte durch mit seinem: Ich finde keine Schuld an ihm! Beleidigend war das im hohen Grade für das heilige Sanhedrin, aber noch verächtlicher im Grunde für Jesum, den König der Juden als König der Wahrheit: Ich finde weiter nichts an ihm, es ist ein unschuldiger „König!" Die Pilatustheologie vollends, welche die Anamartesie halb unbedacht, halb abgedrungen zugesteht und doch gegen das Dogma, daß Dieser der Herr und König sei, protestirt, wird nicht in der Mitte durchkommen, sondern von Rechtswegen zu den Spöttern und Feinden, die mitkreuzigen, geschlagen werden. Denn schon Pilatus redete dennoch nicht die Wahrheit mit seinem gütigen: „keine Schuld" — eigentlich erklärt er ihn ja für einen Narren, der sich den ganzen Haß nur auf den Hals gezogen hat durch sein „König" und „Wahrheit", also doch darin Schuld hat. In der Mitte „stand Pilatus, moquirte sich über Beide, und trieb seinen Spott sowohl mit Jesu als mit den Juden." (Rambach.) Sowohl mit dem Zeugen für die Wahrheit, als mit den Hassern der Wahrheit — wie Alford es noch schärfer ausdrückt. Aber die Geschichte schon als das Gericht hat ihn zum ironischen Denkmal gemacht „der sittlichen Ohnmacht des stolzen Weltgeistes, wie er sich bei den starken Römern ausgebildet hatte" — und seinen Namen ins Glaubens-

*) So Heinr. Löffel, in den Weihnachtsnüssen, S. 351. Nicht nur die dortige Betrachtung über das Pilatuswort, auch das ganze Buch und alle Bücher des geistreichen Verf. wollen wir hiemit empfohlen haben! Es ist an diesen sprudelnden Erstlings-Erzeugnissen eines ganz eigenthümlich begabten Mannes doch schon mehr Werth, als dieser vielleicht selbst, jetzt auch richtig mehr in die Praxis übergegangen, ihnen beilegt.

bekenntniß der christlichen Welt gesetzt. So ist er nolens volens — trotz seines Skepticismus der dickste Zeuge der Wahrheit geworden, wie Hamann einmal sagt.

Für Jesum sollte es damit abgethan sein: keine Schuld — aber für ihn? Ach der Arme, der bloß keine Schuld an Jesu findet, anstatt die Wahrheit, die er bei ihm finden konnte und sollte! Bloß: keine Schuld an ihm — anstatt zu bekennen: in mir findet und regt sich etwas vor diesem Manne, daß ich Stand halten und eindringen muß mit wirklich fragendem τί ἐστι, bis es ins Reine ist! Jeder Mensch muß bekennen: Ich finde Schuld an mir. Das ist die erste Wahrheit in uns, wer aus dieser ist, wird mit Wahrheit Jesu Unschuld und hieraus alles Andre finden. Keine Schuld an Jesu — das ist eine große Wahrheit, aber nur die eine, halbe, die draußen vor dir steht und stehen bleibt bis zum: Was soll ich denn machen mit Jesu, der da genannt wird Christus? Worauf das Geschrei folgt: Laß ihn kreuzigen! und du bists am Ende zufrieden. O nein, laß diese Wahrheit an die Wahrheit in deiner Brust: Schuld an mir — schlagen, dann wirds zusammen die volle, ganze Wahrheit.

Zweites Gespräch mit Pilatus.

Joh. 19, 11.

Wir behandeln zwar hier nicht die ganze Passionsgeschichte, doch dürfen wir darum nicht bloß unvermittelt von einem Worte Jesu zum andern eilen, sondern es gilt, wenigstens in großen Zügen den Zusammenhang festhalten, damit für die Reden des sonst Schweigenden jedesmal die Situation hell vor Augen sei. Dabei bitten wir, die vorangegebene harmonistische Tabelle zu vergleichen, und aus ihr mit selbstdurchforschter Begründung zu ersehen, wie wir uns den Verlauf des Einzelnen zusammenordnen.

Sehr kurz und abschneidend, als ob es damit sein Bewenden habe, sprach Pilatus zum erstenmal: Ich für meine Person — worauf es doch ankommt — finde keine Schuld an diesem mir Vorgeführten. Aber wie hat er sich verrechnet, wie oft muß er das Wort noch sagen, damit „die bürgerliche Unschuld festgestellt sei" an dem Gerechten, der für die Ungerechten leidet, und doch umsonst! Denn Beides darf und soll nicht gelingen: eine besondere Schuld auf ihn zu bringen außer der Wahrheit, die von dem Verwerfer der Wahrheit im Namen der Juden über das Kreuz geschrieben wird, oder ihn vom Tode loszusprechen. Jetzt erst heben die beleidigten, selbst schwer angeklagten Kläger an, mit höch-

ster Anstrengung ihre Lügen zu specialisiren (Matth. V. 12—14. Marc. V. 3—5. πολλά und πόσα), was nur Luk. V. 5. näher bezeichnet, indem er hervorhebt, es sei doch am Ende nur auf ἀνασείειν τὸν λαὸν durch — διδάσκειν hinausgekommen! Diese sonderbare Klage höchst weitläuftig und gefährlich darzustellen galt es ein ἐπισχύειν, denn jetzt stand Alles auf dem Spiel, das einmal Begonnene durchzusetzen war Ehren- und Lebenssache geworden. Jesus kehrt in sein Schweigen zurück, denn was er gelehrt, hat Pilatus ja gehört und nicht weiter hören wollen. Die nichts wesentlich Neues bringenden, zum Aufputz drangethanen Lügen glaubt doch Niemand. Für Pilatus hat er genug geredet von der Wahrheit, für die Lügner und für sich selbst hat er nichts zu sagen. Höchste Leidenschaft und tiefste Ruhe abermals einander gegenüber! Pilatus hört gar nicht viel auf das Geschwätz, wendet sich nur immer wieder zu Jesu: Hörst du nicht? Antwortest du nichts? — und muß sich, als der Erhabene schweigt, abermals verwundern über diese „Erhabenheit und königliche Haltung."*) Es konnte Trotz scheinen, aber nur, wenn man ihn dabei nicht ansah.

Da ergreift des Pilatus Verlegenheit den Anlaß, daß doch Galiläa der Hauptschauplatz der Uebelthaten sein soll, und sendet ihn zu Herodes: theils die Sache loszuwerden, theils nebenbei (denn ein Politiker hängt überall gern solche Nebenzwecke an) ein unangenehmes Verhältniß durch eine Ehrenbezeugung wieder auszugleichen.**) Vor jeder Obrigkeit soll Christus nach Gottes Rath stehen, wie vor der kirchlichen, so vor den zwei bürgerlichen, die er in verschiedener Beziehung hatte. Pilatus aber ist schon im Fallen von der Gerechtigkeit und im Hingeben des Unschuldigen begriffen, indem er sich rein zu halten wähnt: Nun so mag Der mit ihm thun, was ihn gelüstet! Neue Anstrengung der Kläger, diesen Schwächling Herodes, mit dem sie auch sonst gar nicht gut stehen, zu etwas zu vermögen; neues, wachsendes Aufsehen für alles Volk bei der Sache — neue Schmach für den Herrn. Der erstorbene Sünder mit erloschenem Gewissen, untergegangen in seinen Lüsten — dieser idumäische, sadducäische Herodes, weder Jude noch Heide, dieser Weltmensch im völligen Sinne neben dem Weltmann Pilatus — will ein Zeichen sehen und fragt mancherlei ungewaschenes Zeug. Soll Jesus etwa hier antworten und zu predigen anfangen? Er schweigt, und büßt mit diesem heiligen Schweigen fort-

*) Nam nemo solet tacere, ubi caput agitur, praesertim facto semel initio loquendi — diese Bemerkung Bengels trifft noch nicht ganz das θαυμάζειν λίαν.

**) Vielleicht war, wie Roos bemerkt, aus einem Eingriff des Pilatus in die Gerechtsame des Herodes das gespannte Verhältniß entstanden — wird also jetzt grade durch diese Sendung wieder gut gemacht.

gehend unsere Zungensünden. Herodes, keines Wortes werth geachtet, findet schlaff genug ohne Zorn — da dieser auferstandene Täufer ihm alle Furcht benommen hat — auch Jesum keines Urtheils werth: er verachtet und verspottet ihn mit seinem ganzen zugehörigen, stets beistimmenden Hofgesinde. Doch in Einem beweist er noch ein wenig Klugheit, und kommt mit seiner königlichen Würde dem Römerspott über den Judenkönig möglichst entgegen oder zuvor. So wird das glänzende Prachtkleid der Anfang zum hernach schrecklich fortgeführten Königsspott, welchen die Knechte der Heiden ausüben, wie vorhin die Juden den Christusspott.

Pilatus hat Christum wieder — was nun mit ihm machen?*) Die merkwürdige Ostergewohnheit — auch ein Zeichen, wie dies, die Aufrührer gern losbittende Volk zu den Römern stand! — erscheint ihm als günstige Fügung für diesmal. Einen recht argen Verbrecher stellt er zur Wahl neben Jesum vor das unterdeß zahlreich versammelte Volk, und meint, die Entscheidung könne ihm nicht fehlen. Zweiter vergeblicher Versuch, den Unschuldigen zu retten: er wollte und wollte ihn loslassen, aber doch war kein Wille da zu Spruch und That. Schon so weit hat er nachgegeben, daß er ihre Klagen anerkennend ihn unter die Uebelthäter, sogar einem argen zur Seite stellt. (Nach Luk. V. 16. verspricht er auch jedenfalls eine „Züchtigung" vor dem Loslassen!) Er fällt immer tiefer, und schon ist vorauszusehen, daß wider diesen Jesum auch Kaiphas und Pilatus noch Freunde werden müssen. Die Sünder aller Art bleiben auf der einen Seite, wo die Schuld ist, beisammen: die boshaften und die schwankenden, die starken und die schwachen, die eifernden und die gleichgültigen, dazu die vornehmen und die gemeinen, die Führer und die Geführten. Auch das Volk muß des Gerechten Tod begehren, denn dieses Volkes Gunst und Anhang hat er mit nichten, wie die Hohenpriester geklagt haben; sie selbst müssen zum Gegenbeweise kräftig wirken und ihren Schafen als die Wölfe tüchtig vorschreien, bis das Geschrei gegen den guten Hirten Oberhand hat über die Gerechtigkeit des Heiden, der auch ein Gesetz hat. Pilatus hat sich wieder verrechnet: hat er doch selbst schon die Sache aus der Hand gegeben und auf das Volksgeschrei gestellt! Zu spät kommt, weil der Richter nicht mehr als Richter auf dem Richtstuhl sitzt, die Warnung des Traumes. Barabbas wird losgebeten! Und Jesus? Der läßt sich, wie von Anfang, als ein Lamm führen, richten, verspotten, mißhandeln, stellen, zeigen, anbieten, ver-

*) Johannes zieht V. 38. 39. viel dazwischen Liegendes übergehend grade so zusammen, wie wir Kap. 13, 22. fanden: die erste Erklärung der Unschuld schlingt er mit der zweiten (Luk. V. 14. 15.) zusammen und knüpft so gleich daran, was nach der zweiten geschah.

werfen, wartet des Endes, das er zuvor weiß, das aber so lange verzieht, bis der Menschen Gedanken und Gottes Rath (wie sonderlich auch in der Welt zwischen dem Empörer und dem König der Wahrheit) recht offenbar geworden sind.

Hieher gehört nun unsres Bedünkens (was wir nicht weiter nachweisen können) das Händewaschen und erste Urtheil des Pilatus. Er spricht: ich thue es nicht — indem er's thut. Seine selbsterwählte Wassertaufe*) reinigt ihm die Hände nicht einmal vor dem Volk. Aber den Hohenpriestern wird wirklich ihr Wort an Judas: Da siehe du zu! schauerlich zurückgegeben: Sehet ihr zu! Sie nehmen es noch schauerlicher an, und das ganze verführte Volk mit ihnen ruft das Blut des Gerechten über sich und seine Kinder. Nun die Geißelung, der Anfang für das Kreuz, welches durch die Parallele mit Barabbas nothwendig geworden. Dabei der gräßlich grausame Spott roher Heidenknechte, denen es eine Lust ist, einmal einen Judenmessias in die Hände zu bekommen, in deren Krönungsspiel aber Gottes Rath den durch Schmach verklärten König der Ehren aller Welt im erhabensten und rührendsten Bilde vor die Augen stellt.

Selbst Pilatus fühlt wiederum so etwas, möchte zurücklenken, und obwohl er schon einmal abgeurtheilt und hingegeben hat, soll es doch damit genug sein und das Kreuzigen unterbleiben.**) Das Ecce homo hat unerschöpflichen Sinn, worüber allein schon ein Lavater ein Buch schreiben könnte, denn weit über des Pilatus Meinung hinaus geht diese Weissagung auch in seinem Munde. In diesem Ἴδε ὁ ἄνθρωπος erfüllt sich nicht nur Jesaias 53, 3. — wozu dann dort V. 4—6. gehört — sondern eben so steht wirklich der Mensch vor uns in seinem Jammer, hinweisend auf die Schuld, zugleich in seiner neuen Erhabenheit durch des Gottmenschen Person. Freilich, so weit denkt Pilatus nicht. Joh. 19, 4. soll zunächst heißen: Sehet, auch so behandelt und zugerichtet bleibt er ohne Geständniß, ohne Verfehlung in seiner erhabenen, leidenden Unschuld — und hieran knüpft sich der Sinn, welchen der Landpfleger mit seinem „hypokritisch-politischen Ecce homo" (wie Hamann es nennt) verbindet. Siehe, siehe doch — wer noch Menschengefühl hat: ist dieser Mensch ein König? ein Aufrührer? ein jetzt noch gefährlicher? Wie schuldlos — und wie elend!

*) Schwerlich nach 5 Mos. 21, 6—9. von Pilatus „als verständlich für die Juden" gewählt (wie Alford meint) — sondern anknüpfend an auch unter den Heiden vorkommende Sitte solcher Abwaschung von Schuld und Sünde.

**) Ob er selbst schon zur Dornenkrönung mitgewirkt hat, durch das Lächerliche zum Mitleid zu helfen bei der beabsichtigten Vorstellung — bezweifeln wir, denn psychologisch richtiger ists, daß dieser Vorsatz erst von der Jammergestalt geweckt wird.

Ist's nicht genug? (Wird nicht das Hosianna wenigstens zum Mitleid?) So hat das Marterbild Christi selbst in dem Heiden noch einmal die Menschlichkeit geweckt — und doch ist dies Rechnen auf die Menschlichkeit der Wüthenden selbst nur politisch, dazu, weil der Richter im Namen der Unschuld bittet und nur so das Recht behaupten will, nachdem schon viel Unrecht geschehen, hypokritisch. Eben darum kann auch dieser dritte Versuch der Befreiung nicht gelingen und der dennoch krumme Weg nicht zum Ziele führen; der Purpur und die Krone verdirbt's vollends bei den Juden. Jesus aber steht da im vollkommenen Schweigen, vollkommenen Dulden: Wollt ihr meinen Tod? und weiß, daß sie ihn wollen. „Vergebens predigt der heidnische Weltmann den jüdischen Hierarchen die Humanität" — sie verlangen beharrlich das römische Kreuz für ihren König! *Σταύρωσον! Σταύρωσον!* So heißt es Joh. 19, 6. richtiger, ohne *αὐτόν* — als ob sie auch das letzte, gebliebene *ὁ ἄνθρωπος* nicht gelten lassen und in den Mund nehmen möchten.

Unwillig, ärgerlich antwortet dieser unerwarteten Konsequenz des Hasses der halbgerechte Richter mit einer im Affekte dennoch nur matten Konsequenz der Weigerung: (Nun so) nehmet ihr ihn hin und kreuziget ihn! Ein zweites *Λάβετε* zu jenem ersten Kap. 18, 31., doch jetzt schon anders gemeint, dem *παραδιδόναι τοῖς Ἰουδαίοις* viel näher. Anstatt wahr und energisch aufzutreten: Ich nehme mein abgedrungenes Wort zurück, weder über euch noch über mich soll und darf das Blut dieses Gerechten kommen, ich entreiße ihn euren Händen! und die bereitstehende Kohorte dazu (wie Apostg. 23, 27.) zu kommandiren — anstatt dessen spricht er: Kreuziget ihr ihn, ohne meine richterliche Bestätigung, wenn ihr das beim Kaiser auf euch nehmen wollt! Ob das nur heißen soll im stärksten Ausdruck: Ich kann's nun einmal nimmermehr — und wieder scharf auf ihr *οὐκ ἔξεστιν ἀποκτεῖναι* verweisen, ist doch nicht ganz gewiß. Es könnte sogar des Pilatus ernstliche Meinung sein: Ich will's euch diesmal gestatten, eine tumultuarische Hinrichtung übersehen, ohne meines Theils einzuschreiten, aber verlangt nur nicht Placet, Urtheil und Mitwirkung von mir! So wäre das Wort mit Matth. 27, 24. analoger.*)

Die Juden indessen können dem sonst auf seine Macht und sein Recht eifersüchtigen Prokurator solche diesmalige Konnivenz nur gar nicht zutrauen, auch würde das ihnen bedenklich bleiben. Sie meinen also wohl zu wissen, wie das zu verstehen sei: Kreuziget — wenn

*) Doch hatte schon die erste Auflage diese Deutung nur als möglich erwähnt, nicht grade behauptet, wie Luthardt solches „Mißverstehen" und „Meinen" an mir tadelt.

ihr könnt und dürft! Sie knüpfen mit festhaltender Zähigkeit an: Ja, wir können's und wollen's verantworten — aber auch Du mußt es gelten lassen, rechtlich bestätigen, Schuld an ihm finden, die Schuld, nun frei heraus gesagt, welche wir gefunden. Denn wir haben ein Gesetz, das ihn jedenfalls zum Sterben bringt, ὀφείλει ἀποθανεῖν. So rücken sie endlich gezwungen mit dem eigentlichen, religiösen Klagepunkte, den es vor ihrem Rathe galt, heraus, nachdem völlig abgewiesen und thatsächlich widerlegt ist das bloße Χριστὸς βασιλεύς. Wir haben ein Gesetz, ein besonderes, deutlich sprechendes in unserm Gesetz überhaupt!*) Vertragsmäßig nehmlich sollte der römische Landpfleger ihr Gesetz, ihre Religion respektiren; aber es ging nur illusorisch und neckisch genug damit, daher sie darauf erst in der letzten Noth Anspruch machen. So wendet sich das Gesetz gegen das Evangelium, wie in sehr tief allgemeinem Sinne noch immer. Siehe hier das falsche Ende des Gesetzes, das doch zu Christo führen sollte, in seinem pharisäischen Mißbrauch wider Christum! Der Spiegel der Bosheit wird selber zum Deckel der Bosheit, und die selber das Gesetz nicht thun, tödten Christum durch das Gesetz — Den, der es ihnen gegeben und in desselben Buch sein Kommen bezeuget hat, der allein spricht: Dies Gesetz habe ich in meinem Herzen. Ps. 40. Es heißt zu Pilatus: Dieser „Mensch," wie du ihn genannt, hat sich selbst zu Gottes Sohn gemacht — so kehren sie beharrlich zu Kap. 10, 33. zurück, anstatt vielmehr inne zu werden, daß in freiwilliger Machtentsagung der Sohn Gottes sich zu solch einem Menschen gemacht hat. König der Juden und Sohn Gottes war also nicht dasselbe in seiner Bedeutung, obgleich die Wissenden wußten, daß es in der Weissagung dieselbe Person des Zukünftigen bezeichne: dies beweist diese Stelle wieder ganz klar, wie Olshausen Recht hat. Ein bloß „veränderter Ausdruck," wie Lücke will, ist diese neue Wendung der Klage keinenfalls. Auch das ist noch nicht genug (wie Baumgarten-Crusius vermittelt): daß sie das Wort jetzt zwar gewiß nicht bloß im messianischen Sinne gebrauchten, weil ja dann die Sache dieselbe bliebe, doch nur: „im höheren Sinne, als in welchem sie selbst die Formel gewöhnlich gebrauchten." Von Letzterem ist keine Spur in der Geschichte, es widerlegt sich vielmehr namentlich im ganzen Ev. Johannis. Als Gotteslästerer, der sich die Einheit mit Gott und göttliche Natur angemaßt, den Namen Gottes lästerlich sich, dem Menschen zugeeignet hat, soll

*) So ist die Lesart κατὰ τὸν νόμον ἡμῶν als nachgebrachte Erweiterung des einzelnen νόμος, als Berufung auf das Ganze für die Anerkennung des Pilatus wohl gegründet, und wir wollen sie nicht mit Lachmann, Lücke u. s. w. wegthun. Die Weglassung lag vielmehr nahe, weil man τὸν νόμον als τοῦτον mißverstand.

er sterben nach 3 Mos. 24, 16. Dies ist eigentlich der specielle νόμος, den sie meinen; was 5 Mos. 13, 5. 18, 20. falsche Propheten trifft, wird nur durch Konsequenz etwa noch auf den Lügner im höchsten Grade, den falschen „Sohn Gottes" angewandt. Man merke noch, was Rambach sagt und die Neueren übersehen: „Hiermit wurden sie zugleich Verräther des allerhöchsten Geheimnisses ihrer Gottesgelahrtheit, welche sie hier vor einem heidnischen Richter, der nichts davon verstand, verächtlich machen."

So mußten sie nehmlich voraussetzen und konnten nicht wissen, daß dieser Pilatus dennoch ein wenig Ohr haben würde für das geheimnißvolle Wort. Hatten zwar die Mythen von Göttersöhnen damals fast allen Glauben verloren in der gebildeten Heidenwelt,*) also daß eben darum die Predigt vom Sohne Gottes nur noch wenig Vermischung damit zu besorgen hatte — so gab es doch noch einen solchen Anknüpfungspunkt, selbst bei einem Pilatus. „Eben die Kühnheit dieser, dem Geist des Zeitalters so fremden Behauptung fiel auf."**) Zum erstenmale hört hier Pilatus dies große, kühne Wort, und sogleich als faktische Behauptung dieses vor ihm stehenden wunderbaren Menschen! Das υἱὸν θεοῦ (nach richtiger Lesart), bei den Juden freilich als τοῦ θεοῦ gemeint, ergreift ihn in seiner Unbestimmtheit: weiß er doch (in Erinnerung seiner Kindheitsträume, wie Krummacher spricht) von Gottessöhnen der Sage, muß unwillkührlich jetzt daran denken, hat ihn doch auch das Omen des Traumes für solche Ahnung empfänglich gemacht. Der Zweifler und Spötter, der sonst von dergleichen gar nichts hält, der Römer, der die Juden mit ihrer Religion von Einem θεὸς wohl kennt aber verachtet — muß jetzt, von heidnischen Gedanken ausgehend, unklar in diesem königlichen Juden etwas wie υἱὸς θεοῦ möglich finden! Den Judengott und die Juden verachtete er bisher, mit seinem Heidenthum war er auch vermeintlich fertig, von der Religion war er ein wenig zur Philosophie gegangen und hatte auch da nichts gefunden***) — aber was in der Ahnung des Gewissens, wenn Christus vor uns tritt, spricht, das ist Wahrheit, und solchem Anklange kann er sich abermals nicht ganz entziehen. „Durch die Erscheinung des Wesens war sein hohles skeptisches System umgestürzt, die Realität des Göttlichen ergriff ihn durch seine inwohnende Kraft, während er in der Vorstellung die Wirklichkeit desselben leugnete." (Olshausen.) Da Pilatus dies Wort hörte — μᾶλλον ἐφοβήθη.

*) Nur etwa im lykaonischen Winkel Apostg. 14, 11. waren die Leute noch so heidnisch gläubig!

**) J. G. Müller, vom Glauben der Christen. I, 378.

***) Pilatus war kein unbedeutender Mann, denn ein solcher wurde nicht in die jüdische Provinz geschickt.

Dies μᾶλλον will Bengel für potius nehmen: er fürchtete sich (gegen der Juden Erwartung) vielmehr, anstatt ihnen beizufallen. Aber das geht nicht so tief, als wir hier verstehen müssen, denn die Scheu vor dem „Sohn Gottes" konnte ihn doch nicht mit dem einzigen Worte „plötzlich überfallen", wie man sehr unpsychologisch gesagt hat. Also die gewöhnlichere Deutung hat Recht: mehr noch als bisher, weil schon von Anfang, seit Kap. 18, 29. eine Ehrfurcht vor Christo sich in Pilatus geregt und allmählig gesteigert hatte. Das ἐφοβήθη meint auch wahrlich nicht eine bloße „Verlegenheit" (wie van Eß übersetzt hat!) — oder eine neue „Besorgniß, daß es nun, bei neuer Beschuldigung, ihm nicht gelingen dürfte, Jesu Leben zu erhalten" (wie Semler auslegte) — oder endlich bloß „Furcht, in dieser Sache einen Mißgriff zu thun", wie sogar Fikenscher noch sich ausdrückt. Am allerwenigsten ist von Furcht vor den Juden die Rede — auch nicht so, wie Tholuck wenigstens vermittelt: bisher sei Gegenstand seiner Besorgniß gewesen, daß er es mit den jüdischen Obern verderben könne (wovon doch wahrlich sein Benehmen von Anfang kein Zeichen gibt!), jetzt aber habe das Ungewöhnliche in Jesu, plötzlich mit so hohem Namen in's Bewußtsein tretend, seine Furcht verstärkt. O nein, wir meinen, das μᾶλλον weise dem ἐφοβήθη von Anfang als Objekt nur die Person Jesu zu. Selbst in dem Ecce homo, nun das Wort, er habe sich Sohn Gottes genannt, dazukommt, sieht er ihm noch aus, als ob daran etwas sein könne, nicht wie ein Gotteslästerer, kaum wie ein Schwärmer, eher wirklich wie ein anders als andre in diese Welt gekommener Mensch! Er hat viel Missethäter, viel Gepeinigte gesehen — aber einen Solchen noch nicht. Auch nicht etwa, wie man das φοβεῖσθαι zu scharf einseitig nehmen will — „unheimlich" wird ihm diese Persönlichkeit, sondern wirklich zugleich anziehend, indem sie ihm so gewaltig imponirt, sonst würde er sich ja nicht abermals vertraulich fragend mit dem Herrn einlassen. Seine Gemüthsregung war endlich keinesweges, wie man oft das Ganze mit solcher Fassung schlechthin verfehlt und verdorben hat, ein rein heidnischer, falscher Wahn und Aberglaube*) — sondern vielmehr, wie Rieger es wohl trifft: „der Anfang von dem, was Ps. 2, 10—12. allen Gewaltigen angerathen wird."

Hieraus müssen wir verstehen die große Frage: Πόθεν εἶ σύ — welche das Gespräch eröffnet, und ohne deren rechtes Verständniß

---

*) Dräseke, der in der ganzen betreffenden Predigt so falsch es wendet: „Kann ein Mensch ohne die Wahrheit dafür einstehen, daß ein Wahn, dessen er im Sonnenschein spottet, nicht doch einmal in einer dunkeln Stunde zu ihm heranschleichen werde, wie ein Gespenst?" Nein, Pilatus war nicht ganz ohne die Wahrheit, jetzt war seine helle Stunde.

weder die schweigende noch die redende Antwort Jesu begriffen werden kann. Von einer Frage nach der irdischen Herkunft (da er ihn doch schon als Galiläer zu Herodes gesandt hatte!) oder einem näher forschenden quibus parentibus natus kann in diesem Zusammenhange durchaus keine Rede sein, das ahnende *Πόθεν*, dem hernach ein *ἄνωθεν* entspricht, ist wie Kap. 7, 28. gemeint. Wahrlich Pilatus thut jetzt die tiefste, beste Frage, die er thun konnte, besser als alle vorigen. Besser als die erste: Bist du der König der Juden, wie diese Juden sagen — denn jetzt hat ihm nicht bloß das Wort der Juden vom „Sohn Gottes" gesagt, sondern er redet es zugleich von sich selbst. Besser als jene andere: Was hast du *gethan* — denn jetzt fragt er tiefer, gründlicher nach dem *Sein* und dessen Grund oder Ursprung. Besser vollends als: Was ist Wahrheit — jetzt: *Was*, *wer*, *woher bist Du*? Nochmals Falsches zu verneinen, es ist keineswegs „nur die Frage des Aberglaubens und der Neugierde" (nach *Neander*) — auch nicht so gemeint, daß er sich den ersten guten Eindruck des *φοβεῖσθαι* gleichsam wieder wegfragen wolle.*) Sondern es erweiset sich hier, daß Pilatus noch ein wenig zu Denjenigen gehört, von welchen jener (freilich mit großem Unrecht als ganz allgemein aufgestellte) Satz gilt: „Der Wahrheit kann Niemand widerstehen, wer sie auch nur in einem Winkel seines Bewußtseins vernommen hätte; sie wirkt in ihm auch gegen seinen Willen." (*Vorländer*, Wissenschaft der Erkenntniß, S. VI.) Man stelle dies *Πόθεν εἶ σύ* mit dem *Ἴδε ὁ ἄνθρωπος* zusammen: Bist du denn ein Mensch oder wirklich ein höheres Wesen? So kam dies Fragen allerdings aus einem augenblicklich tief angefaßten, stark geweckten Herzen und Gewissen, es ist die *eigentliche Herzensfrage* des Verstandes vor Christo, während früher der Verstand ohne Herz gefragt hatte. Die große, große Frage: „Wer war Christus?" deren haftenden Stachel ein *Strauß* erst muthwillig brechen, deren eindringendes Lebensgefühl ein Ungläubiger erst ertödten muß, um dann den „Sohn Gottes" wegzuräsonniren. Mehr als alle Wunder, die Pilatus nicht gesehen hat, imponirt Christi Person an sich, das ist der *Triumph*

---

*) So denkt *Fikenscher*, viel zu schlecht von dem freilich unbeständigen Manne: „Es ist eine oft gemachte Erfahrung, daß Menschen, die schon in ihrem Innern einen strafenden Eindruck des Göttlichen haben, durch *nähere Erörterungen* darüber sich wieder Stoff zum Zweifel herbeiholen, um dem *unmittelbaren Eindruck entgegenzuwirken*." Gewiß nichts weniger als dies war die *Absicht* des Pilatus, wenn auch leider der Erfolg darauf hinauskam; er ist nicht schlechthin „ein Mensch, der einmal nicht glauben will, und so nimmt sein Fragen kein Ende, und weiß er nichts Neues, so fragt er wieder nach dem, was ihm bereits erklärt worden." Gewiß, hier war etwas *Neues*, nach dem es zu *fragen* galt!

der Wahrheit, die in ihm ist! Grade seine Leidensgestalt sogar ist es, welche noch immer manchem Pilatus dies Πόθεν abzwingt, wir sagen aber wieder dazu: aus diesem Einen — dieser Dulder ist von Oben her — wenn wirs mit dieser schon in der Frage liegenden Antwort ernstlich nehmen, folgt alles Andre und die ganze christliche Dogmatik sammt ihrer Moral für uns.

Aber Jesus gab ihm keine Antwort — auch uns unerwartet, und doch allein richtig, vollkommen sich rechtfertigend. Fürs Erste schon beweist das alsbald V. 11. folgende ἀπεκρίθη,*) daß das vorhergehende Schweigen kein Eigensinn war, etwa gar nicht mehr zu reden, sondern wohlüberlegt in Weisheit. Bei uns ist entweder, wenn wir geduldig schweigend leiden wollen, noch so etwas von Eigensinn des Vorsatzes dabei, oder im bessern Fall: wir können wirklich nicht zugleich reden und richtig dulden, denn wir haben inwendig zu viel mit uns selbst zu thun, daß wir die gebührende Stellung behaupten. Christus ist über solche Menschlichkeit auch in der tiefsten Menschlichkeit dennoch erhaben, in Seinem Munde (wie wir noch am Kreuze vernehmen werden) ist Gottes Wort nie gebunden. Aber warum schweigt er doch auf die hochwichtige, so gut gemeinte Frage des Pilatus? Jetzt wäre es doch vollends leicht gewesen, Zeugniß zu geben und aus dem Richter einen gelehrigen Schüler zu machen! So möchte Mancher meinen, aber die Sache verhält sich ganz anders. Ebrard schreibt: „Dies Verfahren, daß ein Heide über Dinge der geoffenbarten Religion urtheilen wollte, war unbefugt und ungesetzlich; denn für diese Untersuchung war in der That das Synedrium das einzig kompetente Forum; und so antwortete Jesus, der dem Rechte des Bundesvolkes als solchem nichts vergeben wollte und durfte, auf jene Frage des Pilatus nichts, sondern erinnerte ihn, da er sich über das Schweigen aufhielt, daß er als Landpfleger keine andre als die von Gott durch den Kaiser ihm übertragene Macht besitze, daß er mithin über die jetzige religiöse Klage gar nichts zu entscheiden habe!!" Was wollen wir dazu sagen? Abgesehen von der wunderlichen Exegese für V. 11., die sich hernach widerlegen wird, auch das Erste gänzlich verfehlt, leider unbewußt in der Manier, die der Flachsinn des Unglaubens eingeführt hat, überall bei dem Aeußeren zu bleiben! Es ist dabei schon ganz vergessen, daß doch in Kap. 18 Jesus mit diesem Heiden sich freundlichst Bescheid gebend eingelassen hat, und „König der Juden" gehörte doch auch zur geoffenbarten Religion — Reich nicht von dieser Welt und Zeugen für die Wahrheit sind zugleich ganz jüdische Dinge, welche

*) Richtig ohne αὐτῷ, damit der Gegensatz bedeutsam hervorspringe: Nun antwortete er!

dort dem Heiden plausibel gemacht werden: Theokratie und Prophetie Warum jetzt nicht ähnlich eingehend? Ferner: will denn der fragende Pilatus jetzt urtheilen, obendrein gewiß als Heide? Meint denn seine Frage weiter nichts als einen „Göttersohn" — oder nicht vielmehr in ihrem unbestimmten Ausdrucke selbst das unbestimmt, doch real ihn ansprechende *θεῖον* in Jesu?*) Jetzt galt es abermals kein eigentlich richterliches Verhör zur Entscheidung, sondern ein Gespräch — nicht die religiöse Klage der Juden als solche und ihren terminus *υἱὸς θεοῦ* (denn Pilatus fragt nicht wieder: *σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*), sondern das religiöse Verlangen des persönlichen Pilatus im fragenden *Πόθεν*. Hier griff nicht (wie leider auch Lange sagt) der Römer über seine Kompetenz hinaus, und nahm die Stelle der theokratischen Richter ein. O nein, er war in seiner ahnenden Furcht und Ehrfurcht vor diesem Jesus, den er kreuzigen soll, weil er sich Sohn Gottes genannt, höchst kompetent zu einer unmittelbar bei Dem, der die Wahrheit zeugen will, Aufschluß begehrenden Frage. Solche Kompetenz erkennt wahrlich der Heiland überall an, und wo eine Seele Ihn sucht, da läßt er sich finden, da ist Ja und Antwort in ihm (2 Kor. 1, 19.) — Schweigen so wenig als Nein, da empfiehlt Er selbst im höchsten Sinne sich mit Offenbarung der Wahrheit an aller Menschen Gewissen (2 Kor. 4, 2.), ohne nach Heide oder Jude zu fragen. Warum schweigt er also dennoch hier? Aus vier Ursachen in einander: als Bejahung wie als Verweisung auf Voriges, das ist die eine Seite — zur gerechten Strafe wie zur Schonung, das ist die andre in dem vielverschlungenen Verhältniß der Sache. Wir erklären uns näher so kurz als möglich. Zuerst, ist nicht Schweigen auch eine Antwort? Wahrlich, hier war es ein völliges *Σὺ λέγεις* ohne diesen Ausdruck, als ob er spräche: Frage doch nicht erst! Die Antwort liegt eben schon in deiner Frage, mit welcher du selbst jetzt ein über die Menschheit hinausgehendes höheres *Πόθεν* abgedrungen gesetzt hast; meine Stimme, die Stimme der Wahrheit redet jetzt in dir, das will ich nicht stören, wie ich nicht widerspreche. Allerdings, wenn Jesus sich keiner Gottessohnschaft bewußt war — „so mußte hier selbst die Wahrheitsliebe ihm das Geständniß abdringen: Ich stamme, wie jeder andre Mensch, von einem sterblichen Vater her." (Heß.) Also sein Schweigen ist auch ein gutes Bekenntniß — „zeugt selbst für seinen göttlichen Ursprung," wie Lücke desgleichen sagt — ist bejahend in dieser Form, weil eine andre zunächst unnöthig war. Unnö-

*) Also auch falsch Baumgarten-Crusius: „Jesus schwieg hier, weil ein heidnischer Begriff von Gottessohn in Frage stand." Wer sagt uns das denn? Oder wäre vielleicht eben der Begriff, welcher Ernst damit macht, anstatt es mit Messias zu identificiren, der heidnische?

thig schon Angesichts der entgegenkommenden Frage, aber auch zweitens nach dem vorhergegangenen, ersten Gespräch und Zeugniß. Sein Schweigen verwies auf das Vorige, als ob er spräche: Habe ich dir nicht schon gesagt, daß ich die Wahrheit bringend und die Macht von Oben, die über Alles ist, in diese Welt gekommen bin, also selbst, persönlich von Oben her, aus der andern Welt? (Vergl. Kap. 8, 23.) Aber hier wendet sichs nach der andern Seite. Denn Jesus ist nicht so karg und streng, daß er nicht gern wiederholend redete für unsre Schwachheit, wie wir wissen: warum also sagt ers nicht hier auch noch einmal, jetzt noch deutlicher auf die deutlicher andringende Frage? Warum bestätigt er nicht doch mit positivem Worte die Ahnung des Fragenden und Suchenden, wie er sonst ja so gerne thut? Deutlich zu antworten für diesen Heiden war schwer — aber etwa für Christum unmöglich? Er konnte wohl auch diesmal, wie in so mancher andern schwierigen Lage (mit Luthardt zu reden) „ein änigmatisches Wort" finden, das den rechten Stachel gehabt hätte. Man sage doch nicht sonderbar, daß jede Antwort „für den polytheistischen Landpfleger un- oder mißverständlich" gewesen wäre; denn in diesem *Πόθεν* sprach nicht eigentlich der Polytheismus, und Bescheid, so viel klaren Bescheid geben, daß es zum Anfange genügte, das hätte Christus wahrlich gekonnt — nehmlich wenn es dem Pilatus ein ganzer Ernst gewesen wäre und ein Standhalten von ihm zu erwarten. Aber jetzt ist es Zeit, alle Anerkennung, die wir ihm zu Theil werden ließen, doch gebührend zu modificiren, ja wieder zurück zu nehmen. Pilatus war als Heide wohl kompetent, Antwort zu empfangen, aber er war persönlich derselben dennoch nicht werth, weil er nicht fähig war, sie beharrlich zu vernehmen, und dies wieder, weil er nicht willig war. Mit jenem abbrechenden: Was ist Wahrheit? hatte er die weitere Antwort verscherzt durch tiefen Unglauben. Also zur gerechten Strafe hieß es: Da ich dir von der Wahrheit redete, warum hast du nicht geglaubet? (Kap. 8, 46.) Endlich weiß eben darum der Herr, daß er auch jetzt nicht glauben würde, schweigt mithin schonend, seine Versündigung nicht zu mehren. Sehr wahr spricht die Berlenburger Bibel: „Pilatus wollte (vorhin) das ABC nicht lernen, und will hier auf einmal in den Himmel klettern. Mein guter Pilate, du mußt den ersten Artikel erst lernen! Woher bist Du? Du bist nicht treu gewesen im ersten Artikel, darum kann ich dir hierauf nicht antworten."

Man mache nun die Anwendung dieser typischen Scene auf Alles, worin sie sich bis heute wiederholt. Wer weiß und merkt und doch nur mit halbem, d. h. mit gar keinem Ernste wieder fragt, wer einmal schon gehört und doch nicht gehört hat — dem schweigt Jesus. Pilatus hat, mit sich selbst im Widerspruche, den Erhabenen doch für gutmüthig

genug gehalten jetzt in seiner Kreuzesgefahr und Malefikantenstellung, daß er, auch nachdem er ihn das erstemal stehen gelassen, jetzt nach Belieben mit neuen Fragen nur zu kommen brauche, um Antwort zu haben, und darin hat er sich geirrt: der Demüthig-Erhabene behält bei aller Milde doch unverrückt seine Würde, und antwortet eben dadurch am gewaltigsten. Mit dem Könige der Wahrheit läßt sich nicht scherzen, der Sohn Gottes läßt sich nicht bloß beliebig examiniren. Hast du sein Zeugniß abgewiesen — demüthige dich darüber vor allen Dingen gründlich, ehe du wiederkommst und neues begehrst. Merke doch an der Furcht in dir, wer Er ist, und von woher, nehmlich ganz als aus der Wahrheit du kommen und fragen mußt! „Horchet, wenn die Wahrheit spricht, und fraget nicht, wenn sie schweigt!" (Goßner.) Ja, laßt uns mit ganzer Seele, mit ganzem Herzen aufhorchen, wenn dieser König der Wahrheit redet — und nicht weiter fragen oder gar es ihm übel nehmen, wenn er schweigt, denn dann redet er nur desto lauter in uns!

Pilatus aber nimmt übel, und es ist vorbei, plötzlich vorbei mit seiner Gelehrigkeit. Eben stand er so schön und geziemlich unter Jesu — doch indem der Erhabene nach Gerechtigkeit der Wahrheit ihn mit dem Schweigen fixirt, hält er dem Eindrucke nicht Stand: sofort ist sein stolzes, landpflegerliches Ich — anstatt des getroffenen innern Menschen — wieder über, hoch über dem Sohne Gottes! Mit Mir redest du nicht? Das nennt Lampe richtig: objurgans increpatio timori praecedenti plane contraria.*) Vor den Kriegsknechten, vor den Juden und vor Herodes magst du schweigen: aber auch vor Mir? Welcher Mangel an Respekt! Weißt du nicht, wen du vor dir hast? „Machst du dich nicht damit schuldig, wenn du auch unschuldig wärest?" (Berlenb. B.) Das Schweigen Jesu „verwundete sein Beamtenbewußtsein, das unter seiner Feigheit fast schon zusammengebrochen war — kränkte seinen Beamtenstolz, und unter seinem faden, unrichterlichen Gerede hatte er sich vor den Juden, die er verachtete, gebeugt." (Braune.) Ja wohl, nun spricht nicht mehr Herz und Gewissen des Menschen, sondern das stolze Beamtenbewußtsein, das gänzlich untheokratische des Heiden, sogar unrömische, wenn die Romanitas Gerechtigkeit sein soll, vielmehr ächtrömische, wenn es nur die Gewalt (ῥώμη) gilt. Wie in Stillings Heimweh (II, 381.) Mr. de Bellefond**) zu Eugenius: „Ich muß mir Ehrfurcht von Ihnen ausbitten, wissen Sie

*) Zu stark aber ist der Ausdruck, der auf jene Rede von bloßem „Aberglauben" hinaus will: Tam cito brutus Pilati pavor evanuerat.

**) Nach dem Schlüssel: der litterarische Modegeist — in seiner ganzen Existenz ein Donatschnitzer — der ein schöner Grund sein will und doch nur zum grundstürzenden Volke der Weltsprache gehört.

nicht, daß Sie in meiner Gewalt sind?" — so hier das unbeschreiblich thörichte Wort des Pilatus an Christum, zehnfach thöricht unmittelbar nach der vorigen Frage: **Weißt du nicht, daß ich Macht habe, dich zu kreuzigen, und Macht habe, dich loszugeben?** Ganz richtig wohl und aufrichtig rückt er insofern offen heraus, als er sich bloß auf seine Macht beruft, denn er ist der Repräsentant der (ohnmächtigen) **Macht** in der Passionsgeschichte, der Sprecher im Namen aller derer, vor denen Sirachs, hierin einmal apokryphisch-ungeistliche Lebensklugheit Kap. 9, 13. warnt: *Μακρὰν ἄπεχε ἀπὸ ἀνθρώπου ὃς ἔχει ἐξουσίαν τοῦ φονεύειν.* Aber damit spricht er sehr unrichterlich, zur Schmach römischer Justiz davon, daß auch ein Justizmord בְּכֹחַ יָדוֹ sei, *) denn — „solche Gewalt hat ja jeder Straßenräuber über jeden edeln Mann," wie **Eugenius** antwortete. Merks wohl: er **weiß**, daß er die Macht hat, und zeuget insofern zuerst wider sich selbst, daß er aus seinem Munde zu richten ist, wenn es nachher heißt: *ἐπέκρινε, παρέδωκε.* Dennoch ist diese naive Behauptung seiner subjektiven Ueberzeugung zugleich **eine** Lüge, ein völliger Widerspruch mit dem ganzen vorliegenden Thatbestand, wie schon mit der Macht in ihm und über ihm, welche sein *Πόθεν* anerkennen mußte. Also **zuerst** ist sein *ἐξουσίαν ἔχειν* **überhaupt**, für Kreuzigen oder Loslassen dieses **Jesu**, weiter nichts als der eitle Wahn des thörichten Menschen: auch was von Oben her kommt, sei doch in seiner Macht. Siehe hieran, wie sich der arme Mensch einbildet, seine Freiheit als Willkühr zu beliebigen **Erfolgen** in der Welt gebrauchen zu können, weil Gott mit Geduld regieret! **Zweitens** ist seine Macht, **zu kreuzigen**, **) ein Widerspruch mit seinem Richteramt, auf das er doch grade verweisen will. Das ist **frech** geredet, als ob ein Prokurator dazu bestellt und bestallt wäre, die Macht an die Stelle des Rechtes zu setzen, und dieses arge, weltgebräuchliche Quidproquo wird leider durch die **Zweideutigkeit** des terminus *ἐξουσία* (sowohl bloße Gewalt als rechtliche Vollmacht) verdeckt. Ist er nicht ein Diener des Rechtes, und seine Verantwortlichkeit desto größer, weil nach menschlicher Unvollkommenheit die *ἐξουσία* des Rechtes nur in die *ἐξουσία* seiner persönlichen Entscheidung, die Vollmacht nur in die Gewalt gelegt werden kann? Wenn er wirklich die Macht hat, den Unschuldigen loszulassen, darf er dann auch kreuzi-

*) Wie Assur spricht Jes. 10, 13. vgl. 1 Mos. 31, 29. Laban: לְאֵל יָדִי.

) Der Satz mit *σταυρῶσαι* muß **voran stehen bleiben, nicht *ἀπολῦσαι* voran ist schicklicher, wie **Lücke** meint; denn nicht „mit wachsendem Gefühle der Macht" redet er, sondern im sogleich voll hervorbrechenden Machtgefühl, als **Beleidigter**. Also nicht, wie auch **Luthardt** die umstellende Lesart vertheidigt, das **lockende** Wort voran, sondern das schreckende: Deine Kreuzigung hängt an Einem Worte von Mir!

gen und sprechen: Ich kann es? Wenn vollends das Gewissen so in ihm spricht, wie er selbst verrathen und bezeugt hat? Böses Entweder-Oder in eines Richters Mund, welches der Willkühr sich rühmt! War Jesus unschuldig, dann hatte er keine rechtliche Macht ihn zu kreuzigen; war er schuldig, dann keine, ihn loszugeben. Das war das rechte, längst nicht mehr zweifelhafte Entweder-Oder. Ein gewissenhafter Richter spricht umgekehrt: Ich kann nichts wider das Recht, wider die Wahrheit (2 Kor. 13, 8.) — und gibt nach bekanntem Grundsatz eher viel ungewiß Schuldige los, als daß er Einen gewiß Unschuldigen preisgäbe. Es ist eine Macht des Rechtes, von der man nicht weichen soll, und auch das (wie oben gesagt) weiß jeder Heide noch, der eine Macht hat. Hieher gehört jenes Wort Davids, dessen Analogon wenigstens in jeder Menschenbrust sich findet: Gott hat ein Wort geredet, das habe ich etlichemal gehöret, daß Gott allein mächtig — wörtlich: daß Gottes die Macht ist! Ps. 62, 12. Also, wie Rambach predigt: „Wer da erkennet, was es für eine gefährliche Sache um die irdische Macht und Gewalt sei, der wird nicht darauf trotzen, wenn er sie hat." Gott war dem Pilatus durch den Traum seiner Gemahlin zu Hülfe gekommen, der auch von außen als von Oben her ihm noch zurief, was in seinem Innern sprach: Versündige dich nicht an diesem Gerechten — dennoch kann er hier trotzen darauf, daß er auch ungerecht sein könne. Seine Anmaßung endlich aber: ich habe Macht loszulassen — ist ein Widerspruch in sich selbst und eitle Lüge, denn wie der Erfolg beweist, muß er kreuzigen. Denn obgleich (nach feiner Bemerkung von Heß) „in seiner raschen Aeußerung doch immer noch das (als eine Art entfahrenes Geständniß) lag, er würde Jesum weit lieber losgesprochen als verurtheilt haben" — so hat er eben keine Macht dazu, wie V. 12. 13. sofort zu sehen. Längst und wiederholt hat er gesagt: keine Schuld an ihm — und damit sollte der Verklagte losgesprochen sein; aber da ist, gegenüber der göttlichen Macht des Rechtes in seinem Gewissen, eine andre Macht der Welt, vor welcher er nicht weiß, was mit Jesu machen, vergeblich sich rein wäscht, und ihn überwältigt preisgibt. „Dem gebildeten Römer war seltsam zu Muthe unter all den gewaltigen Eindrücken. Erst das Verwundern über diesen Menschen, sogar die Furcht vor ihm — dann die Botschaft seines Weibes — dann das wüthende Volk, die Drohung der Obersten wegen des Kaisers Freundschaft — da muß ja ein Mensch, der nichts als Bildung besitzt, und hätt' er auch das ganze Land zu pflegen, den Kopf verlieren!" (Löffel.) „Einen Angeklagten wiederholt für unschuldig erklären, und ihn dennoch wie den gröbsten Verbrecher behandeln und sogar wie einen Sklaven hinrichten lassen, das war unstreitig eben so viel, als statt des Gesetzes

die zügelloseste Willkühr, und statt des Rechts, welches die gesetzliche Gewalt hat, mißtrauisch und aus Furcht vor der höchsten Macht, vor der des Kaisers, den erlogensten Schein dieses Rechtes in gesetzloser Gewalt geltend machen." (Daub.) „Pilatus will da gegen Christum (den armen Menschen, in dem er einen Gottessohn so eben geahnt hat!) viel groß thun mit seiner Macht; gegen die Juden aber, da er eben seine Macht hätte brauchen sollen, war er eine feige Memme." (Berlenb. Bibel.) Freilich, so ist er gebunden und hat sich selbst gebunden, denn er hat ja schon die Rechtsfrage, was mit Jesu zu thun sei, preisgegeben an des Volkes Geschrei und der Feinde Bosheit, solche Antwort an die Stelle des Rechtsspruches gesetzt.

So genau mußten wir eingehen, um zu verstehen den Moment, in welchem nun, solches Wort würdig und mild zu erwiedern, der Herr zu des Vaters Ehre und Pilati Heil noch einmal redet, noch einmal das lange Schweigen bricht in einem Worte, welches man im engern Sinne das letzte „Zeugniß" vor seiner Kreuzigung nennen kann. (Die Rede an die Töchter Jerusalems ist etwas Anderes.) Und wie redet er? Wahrlich, sehr nahe lag ihm die Versuchung, wenn er nicht der Heilige gewesen wäre, des armen Pilatus in seiner gespreizten Ohnmacht zu spotten und seine Lüge von Macht mit einem Blitze der vollen Wahrheit zu zerschmettern: Ich weiß unendlich mehr, unendlich besser, wie es damit ist! Oder sehr zu strafen wenigstens und, selbst gekränkt, nun vollends zu imponiren: Ich habe Macht über dich! Aber wie hält er an sich! Statt dessen ist das Erste — ein Zugeständniß der Wahrheit in dem Irrthum: Ja, du hast Macht, nur unter ganz andrer Bedingung, Beschränkung, in ganz andrem Sinne als du es weißt. Du hättest keine, wenn es dir nicht gegeben wäre — ἄνωθεν.

Es leuchtet unmittelbar ein, daß in diesem ἄνωθεν der Kern der Antwort gegeben sein muß, folglich auch, daß es nach Oben weiset in dem einzigen Sinne, der schicklich und nothwendig hieher gehörte. Wer das nicht ohne Beweis und Wort darüber einsiehet, mit dem ist beinahe so wenig als mit Pilatus zu streiten oder zu reden. Wir lassen's Jedem frei, der Lust hätte, Semler und Bolten beistimmend zu verstehen: das hohe Sanhedrin hat dir eben jetzt die Macht über mich gegeben, indem es mich dir übergeben hat!! So keck sich diese Auslegung auf den Folgesatz berufen hat, so abgeschmackt ist sie auch. Nicht ganz dasselbe möchten wir sagen von Usteri's Beziehung auf den noch höheren römischen Kaiser, der einem Ungläubigen bei diesem Worte Jesu wirklich einfallen konnte — aber auch nur einem solchen, der nicht so an ein anderes Πόθεν gedacht hatte, wie doch Pilatus jetzt. Vollends die Wendung ist jedenfalls auch geschmacklos, Jesus wolle sagen: das sei

eben schlimm, daß dem armen Landpfleger höheren Ortes, vom Kaiser her, eine so willkührliche „Gewalt" übertragen sei! Dagegen spricht Lücke in seiner Gelindigkeit schon: „ein Tadel der bestehenden Verfassung in diesem Augenblicke konnte gar nicht im Sinne Christi liegen" — hat auch Recht, daß insofern, als und weil vom Kaiser gegeben, die Gewalt nicht willkührlich, sondern rechtmäßig war im irdischen Sinne des Wortes, wenn man damit auf Erden bleiben wollte. Aber wir sagen stärker dazu, daß des Herrn Antwort ja offenbar, bei allem Uebriglassen der subjektiven Verschuldung im ungerechten Gebrauche, wovon der Folgesatz redet, im ersten Satze leugnet, daß Pilatus unabhängig mit ihm thun könne, was er wolle — keineswegs zugibt oder gar beklagt, daß er solcher Willkühr eines Menschen preisgegeben sei. Denn das würde den Grundbegriffen schon von göttlicher Versehung und Regierung, sodann insbesondere allem sonstigen Zeugniß Jesu von des Vaters Rath in seinem Tode grade hier, an entscheidendem Ort unbegreiflich widersprechen. Wir lassen noch Rud. Matthäi, den neuen Ausleger der Bibel reden, der in einem trefflichen Buche von dem Gegenstande, dem es gilt, (die Macht und Würde des Fürsten) über dies Wort Jesu zu Pilatus sagt: „Meinen wir nicht, von Oben heiße hier von Rom her! Das hieße, das Obere zu unten setzen, den Erlöser der Erde zum römischen Bürger machen. So Gleichgültiges, Gehaltloses, so ohne Lehre (d. h. ohne eigentliche Antwort) zu reden, wäre allerhöchst Christi unwerth. In den Himmel ist Christus erhöht, in die Quelle des Lebens vertieft, der unsterbliche Gott liegt in seinem Horizont, Gott zu schauen und zu zeigen ist ihm mit jedem Pulsschlage Bedürfniß, damit die Menschen von ihrem Abgott, ihrem Selbst sich wenden — nicht aber von Rom zu reden als dem Orte der Vollmacht des Pilatus. Ja an Rom hätte Christus den Pilatus ganz wider seinen Zweck erinnert. Zugleich den feigen Uebermuth in ihm will Christus rügen (V. 10.), der war eben in Pilatus, weil er allzusehr an seine römische Vollmacht, und an die Allmacht Gottes allzuwenig dachte." Merken wir nun, daß in diesem himmlischen *Ἄνωθεν* zugleich wieder (wie so oft in Jesu Reden) die nachgebrachte Antwort liegt für das zuerst unbeantwortete *Πόθεν* seines Ursprunges? Grotius ungewöhnlich treffend: inde scilicet, unde ortus sum! Nicht von dieser Welt, wie vorhin gesagt: das weiß Ich, da, in der andern Welt weiß Ich Bescheid, von daher kommt's auch allein, daß du Macht überhaupt und sonderlich, wie du meinst, über mich hast. Christus steht jetzt unten, darum sagt er Oben als Mensch von Gott, als Sohn vom Vater. Doch vermeidet er jetzt wie das vorigemal fein und würdig, zum Heiden sogleich ausdrücklich *θεός* (oder jetzt gar *πατήρ*) zu sagen, nicht einmal *οὐρανός* drückt er aus; denn er will keine Lästerung ver-

anlassen, sondern an des Pilatus ahnendes Bewußtsein möglichst anknüpfen, darum steigt er herab zur scheinbaren Unbestimmtheit ἄνωθεν grade wie sie Pilatus fühlt. Hatte er nicht Kap. 18, 37. gradeso scheinbar abstrakt und philosophisch nur ἀλήθεια gesagt, und doch eben das Rechte darin? Möchten wir doch mit Heiden zum Anfang der Ueberführung redend Ihm darin nachahmen! Welche Gemessenheit, Selbstbeschränkung, Klarheit seines nie schwärmenden, stets mit der jedesmaligen Wirklichkeit vermittelten Denkens und Redens, auch bis zuletzt mitten durch alles Gewirr und Getümmel zwischen Juden und Heiden hindurch!

Er spricht aber hier ein Zwiefaches aus, zuerst von der Macht des Pilatus überhaupt, sodann erst von der jetzigen Macht über seine Person; wir müssen das οὐδεμίαν stark betonen und hören, als ob er sagte: Du hättest überhaupt keine Macht, namentlich nicht wider Mich oder wie du sagst, Mich zu kreuzigen. Zwar protestirt Lücke (und leider mit ihm auch wieder Luthardt) gegen diesen ersten und allgemeinen, von der Kirche und ihrer Predigt und Lehre aus dem Wort je und je festgehaltenen Sinn: Jesus spreche nicht von der Gewalt des Pilatus überhaupt, darum erkläre er auch nur sein Schicksal, jetzt in dieses Mannes Gewalt zu sein auf Leben und Tod, für ein δεδομένον, und nicht die ἐξουσία für δεδομένη. Aber dabei ist sonderbar übersehen, daß ja dennoch jedenfalls dieser besondre Satz: deine Macht erstreckt sich jetzt über mich — den allgemeinen zur Voraussetzung haben muß: Du hast die Macht als Landpfleger. Auf sein Amt im Allgemeinen, woraus jetzt das Besondre folge, hatte sich ja Pilatus berufen, dem entspricht natürlich die Antwort. Das ἦν δεδομένον als Neutrum bedeutet hiegegen gar nichts, weil es nur das Gegebensein von Oben stark hervorheben will, sogar mit noch allgemeiner umfassendem Wink: Bei Allem, was ein Mensch hat und haben kann, gilt es ein δεδομένον, folglich auch bei der ἐξουσία.*) Lampe schon, den Lücke im Ganzen so gering achtet und bei Seite läßt, entwickelte die Stufen des Sinnes richtig: Concedit Pilato primum: potestatem. Agnoscebat fori humani autoritatem, quia regnum ejus non erat terrenum, humanos magistratus destruens. Neque Pilato et Romanis jus in Judaeos disputabat. Secundo exaggerat illam potestatem, ut superne datam. Haec est doctrina Christiana, omnem potestatem esse a Deo. Tertio agnoscit potestatem illam se in seipsum extendere, cum omnia secum ex decreto divino agerentur. Das Letztere ist zwar die Hauptsache, zu

*) Hiefür können wir uns aneignen de Wette's Ausdruck: daß dadurch der Begriff der ἐξουσία ins Unbestimmtere verfließt.

der er vordringt, doch nothwendig und natürlich nur auf dem Grunde, oder wenn man will durch die Vermittelung des Ersten und Allgemeinen, denn Gottes Rath hat diesem Pilatus als jetzigem Richter im Lande gegeben, auch Jesum zu richten. *) Haben wir vollends vorhin die Anmaßung des Pilatus recht verstanden, so ist uns bereits klar geworden: die Antwort würde grade das Innerste des Wortes, durch welches sie als nothwendiges Zeugniß aus dem Schweigen hervorgerufen worden, nicht treffen, wenn sie nicht für's Erste aller zu Willkühr sich aufspreizenden Amtsgewalt überhaupt die rechte Lehre gäbe. **) Mithin ist das Wort ohne Zweifel zugleich geredet für alle irdischen Machthaber überhaupt, und ehe die Lehre, die warnende und tröstende nach zwei Seiten hin vom auch hier gültigen ἄνωθεν δεδομένον folgt, ist die Anerkennung der bestehenden Macht ganz parallel mit Matth. 22, 21. Christus würde, vor dem Kaiser stehend, nur dasselbe ἄνωθεν behauptet und sich darunter gebeugt haben. Auch nicht für den irdisch und himmlisch gültigen Urtheilsspruch über sein Leben, mag er gerecht oder ungerecht sein, hält er den heidnischen Richter für inkompetent, im reinsten Gegenbilde des Gehorsams zu den Juden, welche ihren göttlich rechtmäßigen König als Empörer von sich stoßen. „Es ist eine wirkliche Anerkennung seines Richterstabes, was er zu ihm sagt. Auch handelt er darin als ein Beklagter, der vor seinem Richter steht, daß er dem Pilatus keine Predigt von der Gerechtigkeit und dem zukünftigen Gericht hielt, ***) welche sonst, wenn er's jetzt bloß als Prophet oder Strafprediger mit dem ungerechten Mann zu thun gehabt hätte, wohl angebracht gewesen wäre.“ (Heß.) Genug, mit vollem Rechte nimmt die Christenheit aus den zwei Worten ihres Herrn (hier und Matth. 22, 21.) ihre ganze, unerschütterliche Theorie vom göttlichen Rechte der vorhandenen Obrigkeit, wie sie auch Paulus Röm. 13. entwickelt hat, wie sie aber jetzt vom Zeitgeiste verworfen wird. Jetzt heißt es, den göttlichen Grund alles Rechts und aller Ordnung umreißend: von der Souveränität des Volkes fließe Vollmacht und Ansehen der Oberen, also von Unten her — ach ja wohl von Unten! (Joh. 8, 23.) Dennoch wird ohne Zweifel Gott mit seines Reiches Ordnung oben bleiben als μόνος δυνάστης und βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων (1 Tim. 6, 15.) im zwiefachen Sinn: als der den Herrschenden die

---

*) Wie Teschendorff umschreibt: „Daß du Gewalt über mich hast, ist eine Folge des Amtes, das dir Gott gegeben hat.“

**) Roos hat gut von Pilatus gesagt: „Religion wollte er nicht lernen, sondern nur sein Amt thun, wiewohl doch hernach sein Beispiel lehrte, daß man das Amt nicht ohne Religion recht thun könne.“

***) Wie Paulus dem Felix auch nur, als dieser privatim ihn hören wollte von dem Glauben an Christum.

Macht gibt oder zutheilt für das Recht, auch gibt oder zuläßt für das Unrecht, nehmlich Letzteres nicht Einen Schritt anders oder weiter, als es Seine Hand und Rath zuvorbedacht hat, also daß dennoch Gottes die Macht bleibt, wie er zeigen wird zu seiner Zeit in der Erscheinung unseres Herrn Jesu Christi. Bis dahin hat's unterdeß keine Noth mit der Theorie und Praxis des Gehorsams und der Geduld, worin dieser unser Herr der Vorgänger geworden: denn wenn sie auch den Leib und das Leben nehmen, wie ihnen zukommt und zugelassen ist, das Reich und die Macht der Wahrheit bleibt schon jetzt bei dem guten Bekenntniß, das nicht gebunden werden kann in den Gebundenen und nicht mit gekreuzigt an den Gekreuzigten.

Alle diese allgemeine Wahrheit und Lehre koncentrirt sich nun in dem gewaltigen, keineswegs bloß für den damaligen — freilich ganz besondern Fall, sondern zugleich central-typisch und beweisend für alle Fälle, wo Macht willkührlich gemißbraucht wird, gesagten: Du hättest keine Macht über oder wider Mich! Dies *κατ' ἐμοῦ* ist, wie man observirt hat, cum emphasi gravissima accipiendum. Ueber mich und wider mich geht hier natürlich in einander, doch gilt das Letztere vorherrschend, mit antwortender Beziehung auf das freche *σταυρῶσαί σε*. Daß Pilatus überhaupt als Obrigkeit über Jesum von Nazareth, seinen Unterthanen wie alle Juden, Macht hat, ist das allgemeine *δεδομένον* seiner Stellung; daß er aber, dies mißbrauchend, ihn richten und zur Kreuzigung preisgeben darf, kommt aus besonderstem Rathschlusse Gottes.*) Darum heißt es jetzt in besondrem Bezug: ohne das hättest du, weil kein Recht, auch keine Macht wider Mich, den Unschuldigen, der nichts gethan hat, was des Todes werth; sodann

*) „Pilatus war also der Mensch, den das Schicksal ausersehen hatte, Richter des Heilandes zu sein. Es gehörte ein Charakter wie der seinige zu diesem Werke: ein Mann, der der Sache so lange widersteht, bis sie beleuchtet ist, und sie dann doch geschehen läßt; ein Mann der fragen und gradezu fragen darf, aber sich doch zu ohnmächtig fühlt, der ganzen Gerechtigkeit zu folgen; ein Mann, der wenigstens keine der niederträchtigen Leidenschaften, wie die jüdischen Vorsteher, und kein Interesse gegen ihn hatte. — Er war ein Römer, von der Nation also, welche die Vorsehung auch im Irdischen gebraucht hat, die ganze Welt in ein neues Modell zu gießen. Er war kein eingebildeter Souverän, sondern nur Statthalter eines abwesenden Herrn und einer höheren Macht, welches um so mehr empfinden macht (oder schon abbildet), daß er nicht in seinem eigenen Namen spricht. Und endlich denke ich sowohl um der Fragen willen, die er thut, als auch wegen der Art, womit ihm der Heiland begegnet, daß er keine gemeine niedrige Seele hatte, sondern im Ganzen etwas von der römischen Männlichkeit, Ganzheit, Festigkeit besaß." So Tobler — wir fahren genauer fort: nehmlich grade so viel und so wenig Ganzheit, Festigkeit, als damals Rom, die Repräsentantin der Weltmacht, welches er wiederum repräsentirt.

mehr noch: wider Mich, den König der Wahrheit und Gerechtigkeit, den von Oben gekommenen Sohn Gottes! Weil es aber ein δεδομένον ἄνωθεν ist, darum spricht der Herr hiemit zugleich, als von selbst sich verstehend, aus: Darunter, nicht unter dich und deine Macht, wie du wähnst, beuge ich mich und bin gehorsam. Und zum Vorbilde spricht und thut er so, daß es nun heißen soll: „Der Fromme sieht, wie Christus, nie auf den, der Gewalt über ihn ausübt, sondern stets auf den, der die Gewalt dem gibt und läßt, welcher sie ausübt." (Goßner.)

Der Folgesatz würde nun eigentlich lauten: Darum leide ich geduldig, wie du siehst und sehen wirst, alle diese Macht und alle diese bei dir wie bei meinen Feinden in Verkehrung des Rechts und Mißbrauch der Macht vorhandene Sünde — lasse mich die Sünde dabei nicht anfechten und irren. Aber diese Folgerung soll sich von selbst verstehen schon im ersten Satze, der die mit Sünde geübte Macht dennoch anerkannt und sich darunter gebeugt hat; höchst würdevoll und demüthig zugleich, wie immer, spricht also der Herr gar nicht weiter von sich selbst, sondern alsbald von den Anderen, gibt unerwartet ein ganz anderes διὰ τοῦτο dazu, über dessen sehr schwierig gefundenen Sinn wir bald näher uns erklären werden. Zuvor merke man die Parallele dieses Wortes, dieses δεδομένον mit dem ὡρισμένον Luk. 22, 22. auch darin, daß Gottes Rath die Schuld der ihn ausführenden Menschen nicht aufhebt. Sodann wie Christus mitten in seinem Sichhingeben, als Uebelthäter gerichtet zu werden, selbst der oberste Richter bleibt. Die jetzt die Macht haben, haben leider auch Sünde — ja wir Alle haben Sünde, darüber spricht, richtet und schlichtet Er, als der allein keine Sünde hat. Und zwar mit solcher Wahrheit und Gerechtigkeit, daß er die Unterschiede und Stufen wohl erkennt. Er weiß, wie die ganze Schrift (Luk. 12, 48. Matth. 10, 15. u. s. w.), nichts von jener, aus ein wenig Wahrheit auf die Spitze getriebenen, falschen Lehre der Stoiker, daß alle Sünden einander gleich seien: es gibt Grade der Schuld, sonderlich da, wo die Sünde sich anlaufend offenbart, Grade der Verschuldung an Jesu. Das wägt er jetzt ab mit der erhabensten Ruhe, und spricht freundlich diesem Pilatus, der ihn eben so hart angelassen hat, er wisse und bedenke nichts, als ein viel mehr noch Wissender die geringere Sünde zu. *) Heißt das nicht segnen statt wiederschelten? Ist das nicht zugleich die treffendste, vollständigste

*) Wenn Er auch damals die Wage hielt — wie erst auf dem Richterthron! Aber dann eben anders! Jetzt ist die größte Sünde nur darum zu groß für die Vergebung, weil Kain selber so spricht — dann wird auch die geringste groß genug sein zur Verurtheilung.

Antwort: Ich weiß nicht bloß deine Macht, wie weit sie gehet und wie weit nicht, sondern auch deine Sünde!

Aber nun das διὰ τοῦτο, was bedeutet es eigentlich in dieser Verknüpfung? Es scheint, als ob doch der ganze Vordersatz den Grund enthalten solle, daher Lücke (dem hier Alford beistimmt) sogar streng behauptet: „jede Auslegung des διὰ τοῦτο ist falsch, welche nicht davon ausgeht, daß in dem δεδομένον ἄνωθεν der Grund liegt, warum Pilatus geringere, die Juden größere Schuld haben." Allein wir sehen das nicht ein und meinen vielmehr eben so streng: im δεδομένον an sich kann jedenfalls nicht liegen, daraus als solchem kann durchaus nicht folgen irgend eine Schuld, geringere oder größere; folglich muß das folgernde διὰ τοῦτο nicht sowohl diesen Hauptbegriff des Vordersatzes meinen, als vielmehr eine darin liegende Voraussetzung, einen unausgesprochenen Zwischengedanken zum Grunde haben. Lücke sagt: weil Pilatus als Werkzeug höheren Rathes handle, eben darum sei seine Schuld geringer. Aber das geht doch wahrlich nicht, denn wir fragen einfach: handelten nicht auch die Juden grade so „zugleich als Werkzeuge der höheren Macht und Fügung?" Weissagte nicht Kaiphas, wie zuvor im συμφέρει ἡμῖν, so auch hernach im vor Gott gültigen Todesurtheil? Ja sagt nicht von Judas der Herr dasselbe, daß er nur Werkzeug des göttlichen Rathes sei?*) Euthymius (mit Chrysostomus und Theophylakt) meinte zu verstehen: weil du Pilatus, wie du selbst sagst, auch Macht hast mich loszugeben und thust es doch nicht, darum bist du nicht frei von Sünde, wenn sie auch die geringere ist. So käme die Folgerung auf einen Hauptsatz hinaus: Darum hast du Sünde, woran dann bloß die Beschränkung sich fügte. Aber das geht nicht, denn von der Macht zu kreuzigen hat der Herr im κατ' ἐμοῦ geredet, und der Folgesatz redet gar nicht erst (weil sich das wieder von selbst verstehen soll) von Sünde, dennoch bleibender Schuld insgemein, sondern ausdrücklich vom Unterschiede des Grades, dies bleibt sogleich das Gefolgerte. Man darf so wenig einschieben: Darum, weil es ein δεδομένον und ὡρισμένον ist, scheint es wohl, du wärest entschuldigt, aber dennoch ist dem nicht so (daß aus διὰ τοῦτο ein nicht διὰ τοῦτο, ein deßungeachtet würde) — als man einschieben darf: Darum hast du

*) Grundfalsch also die Auslegung des Coccejus, welcher Lampe, über diesen nexum difficilem ungewohnt oberflächlich weggehend, kurzweg den Preis zuerkannte: Christus habe zugleich ausgesprochen, den Juden sei diese Macht, ihn zu tödten, nicht gegeben! Allerdings, zwar nicht als eine amtliche ἐξουσία, doch als ein δεδομένον überhaupt, als ἐξουσία im weiteren Sinne.

Sünde, wiewohl, genauere Bestimmung beizufügen, nur die geringere. Das sind lauter Künsteleien, unpassend für den einfachen Spruch. Wie denn nun? Was ist der unausgesprochene Zwischengedanke, welchen das διὰ τοῦτο meint? Es liegt doch ziemlich nahe zu verstehen: Du hast mich gefragt: Weißt du nicht? Siehe ich sage dir, was Ich weiß, ganz Anderes über dein ἐξουσίαν ἔχειν, siehe das weißt Du nicht! Ist das nicht jedenfalls die Unterlage gleichsam der ganzen Antwort? Weil Ich weiß, was ich gesagt habe, darum leide ich deine Macht; weil du es nicht weißt, darum übst du sie (mit Verschuldung ungeachtet des göttlichen Rathes) wider mich. Würdig und zart abmessend, um nicht mit zurückgegebnem Worte zu beleidigen, spricht das Letztere (du bist unwissend) der Herr nicht aus, aber es ist doch wahrlich das Nächste, was Pilatus fühlen und verstehen muß: Du bist ein Unwissender über Grund und Schranke deiner Macht, sonderlich über Gottes Rath wegen meiner Person. Daß auch Pilatus, wie jeder Mensch, nur wieder durch Schuld eigenen, bösen Willens unwissend ist, versteht sich; das ist aber eine Sache für sich, die zugleich darin anerkannt wird, daß er auch Sünde hat, vornehmlich nimmt jetzt der gern entschuldigend abwägende Richter seine Unwissenheit als faktisch hin, grade wie die Macht. Diese Fassung deutete schon Bengel zum διὰ τοῦτο an: quia me plane non nosti; nur hieße es vollständiger: quia nec me, nec potestatem tuam, nec quid ἄνωθεν datum sit, plane nosti. So kommt Christi Spruch ganz auf den Grundgedanken jenes anderen Luk. 12, 47. 48. (dem auch Matth. 10, 15. nur parallel ist) hinaus, denn am Ende können die Grade der Schuld stets nur im Grade des Wissens liegen; so schließt er hier zuerst den Pilatas ein in das Wort seiner nachherigen Fürbitte: sie wissen nicht, was sie thun!

Auch du stehst im Begriff zu sündigen mit deiner ohnmächtigen „Macht", auf die du so thöricht trotzest, ich weiß es wohl, du wirst keine Macht behalten, mich loszulassen, und dabei nicht „unschuldig" bleiben am Blute des Gerechten. Sogar auch deine Sünde ist eigentlich groß und nicht gering, aber doch wegen deiner Unwissenheit im Verhältniß die geringere. Wiederum fein und ehrfurchtsvoll vor der amtlichen Person, die er verkannt und beleidigt haben soll, drückt der Herr es nicht einmal direkt aus, daß Pilatus — Sünde habe, wenn auch die geringere; sondern er stellt sogleich die andere Seite voran in's Wort: Der mich dir überantwortet hat, hat größere Sünde — setzt nicht einmal wörtlich hinzu: als Du. Wer ist nun unter diesem παραδιδούς (oder nach anderer Lesart παραδούς) zu verstehen? Neue Frage der Auslegung, worin sie irre gegangen ist. Manche dachten an Judas, wie (sehr natürlich und verzeihlich) Daub,

wie z. B. auch Niemeyer in seiner Charakteristik.*) Aber an den denkt der Herr jetzt ohne allen Anlaß schwerlich, mit dem ist er fertig, dessen Gericht ist abgethan, so daß jetzt noch einmal auf ihn zu verweisen, vollends in einer Rede an Pilatus, der ja wahrscheinlich von diesem verrathenden Apostel gar nichts weiß, höchst unpassend wäre. Judas hat auch Christum keineswegs an Pilatus überliefert, vielmehr weiset παραδιδούς μέ σοι deutlich auf Kap. 18, 35. zurück, also daß auf Seiten des Volkes und der Hohenpriester der Gemeinte zu suchen bleibt. Endlich hat Judas nicht bloß die größere, sondern die größte Sünde; wäre von ihm Pilatus gegenüber die Rede, warum dann bei diesem Kontrast der Extreme kein Wort von Denen in der Mitte, die doch eben vorhanden sind und als die wartenden Kläger, als die, welche jetzt übergeben haben, vor dem Richthause stehn? Dann würde das Wort für Pilatus unverständlich ex abrupto in die Tiefe gehn, anstatt mit der Gegenwart sich zu vermitteln. Grotius wollte gar Alles zusammenfassen: Judas praecipue, secundo loco senatus, tertio populus. Aber von dem hier fern liegenden Judas kann praecipue gar nicht die Rede sein, auch vom senatus populusque der Juden stände gewiß der Plural. Lücke will wenigstens „collectivisch" von den Juden verstehen, wie schon die Alten (Euthym. τῶν παραδόντων) und bis heute die Meisten. Auch Lampe wollte zusammenfassen: peccabat insimul Traditor (gleichsam eine mystische oder moralische Person), non tantum Judas, sed et legislator Judaeorum, totum Synedrium in genere, unam personam agens, et praecipue Cajaphas, cujus autoritate omnia agebantur — aber er kam damit doch schon der Wahrheit näher. Das unam personam agere ist wohl wahr, doch eben darum kann diese Person auch nur gefaßt werden ohne praecipue in dem Einen, cujus autoritate agebatur. Der Singular macht hier den entscheidenden Eindruck bei der Vergleichung mit Pilatus, daß ganz eigentlich Person gegen Person stehen müsse,**) und zwar eine dem Pilatus in ihrer Bosheit wohlbekannte, so daß er des Urtheils Triftigkeit einzusehen vermag. Das ist mithin kein Anderer als Kaiphas, eben der, von dessen ἐξουσία auf Seiten der Juden Alles herkam und abhing, wie von Pilatus auf heidnischer Seite. Bengel: Hic erat Caiphas. Pilatus, qualicunque mentione Filii Dei audita, timuit: Caiphas, cum Jesum ex Ipso audisset Dei Filium, eum blasphemum dixit et mortis reum judicavit. Kaiphas wußte von der Macht des lebendigen Gottes, und

*) Daher seine Parallele zwischen Judas und Pilatus, bei welcher dann Pilatus viel zu gut und sanft wegkommt.

**) Wie Nonnus richtig, alle Kollektivität abweisend, ein ἀνήρ dazu gesetzt hat.

daß er nur in dessen Dienste stehe, Kaiphas kannte die Schrift und aus ihr den Rath Gottes, wußte nicht bloß, was „Gottes Sohn" heißt, sondern auch (beinahe wenigstens), daß Jesus es war: in dem Allen steht des Pilatus Unwissenheit gegenüber. Kaiphas hat bei der ganzen Sache die Initiative (was eben im παραδιδοὺς liegt) und ergreift sie aus bösem Willen; Pilatus wird erst durch die Umstände mit seiner Schwäche in die Schuld hineingezogen. Pilatus hat keinen feindseligen Willen von Anfang, sondern bei ihm tritt mehr die Anordnung des waltenden Gottes hervor, wie bei Kaiphas mehr die eigene Bosheit.

So haben wir hier, wie zu erwarten war und sonst fast vermißt würde, hier am schicklichsten Orte noch einen richterlichen Ausspruch über die zweite Person unter den Sündern wider Jesum nächst Judas, über diesen „Hohenpriester", dessen jetzt dem Pilatus als Spiegel größerer Sünde vorgehaltener Charakter diesem unmöglich fremd sein konnte. So gibt der Herr im Voraus den freundlichen, milde beurtheilenden Ton an, in welchem hernach Apostg. 3, 13. seine Apostel vom Landpfleger, der so gern losgelassen hätte, reden. Zu stark und wirklich falsch heißt es zwar bei Braune: „Hier sprach Jesus ein Wort, das Gewissen des Pilatus zu beschwichtigen — Andre hätten es wohl zu erschüttern gesucht durch Droh- und Strafworte." Aber so viel ist wahr: „die klare Milde Jesu hat sein Gewissen am stärksten erschüttert" — wie sogleich der Erfolg V. 12. zeigt. Und Baumgarten-Crusius hat auch Recht zu sagen: „Das Erste (du hättest keine Macht u. s. w.) schlägt seinen Stolz nieder, das Zweite tröstet ihn eben damit," nehmlich damit im Allgemeinen, daß ein ihm unbewußtes höheres δεδομένον über der ganzen Sache waltet, und dadurch, daß ihm Vergebung seiner geringeren Sünde von ferne gezeigt wird. Bemerkten wir vorhin, daß Christus zu dem Heiden weislich nicht direkt von Gott redet, so müssen wir doch nun vernehmen, wie er ihm das Wort Sünde nicht erspart, denn auch die Heiden wissen von Sünde in ihrer Unwissenheit, und eben daran sind sie für Gott zu fassen. Aber wie milde, wie freundlich*) spricht er von der verhältnißmäßig unwissenden Heidensünde als der geringeren, der menschlichen überhaupt, wogegen die Bosheit der Wissenden in Israel als die größere Sünde schon an die größte, die satanische in Judas gränzt.**) Dies Letzte gleichsam in Gedanken habend (auch Kaiphas ist ein zweiter Judas)

*) „Es liegt in diesem Ausspruch ein gewisser Ausdruck der Liebe gegen des Pilatus Person, welcher diesem an Dem, den er sich bewußt ist unschuldig zu verurtheilen, desto erhabener erscheint." (Tholuck.)

**) In der Christenheit haben die kirchlichen Oberen unter den Feinden Jesu gewöhnlich den Kaiphasrang in der Sünde vor den Pilatussen.

nennt er den Repräsentanten des feindseligen Judenthums dem Repräsentanten des blinden Heidenthums gegenüber *παραδιδούς*, bezeichnet freilich mit seinem Spruche zugleich zwei zahlreiche Klassen von Sündern (in vielen Abstufungen), meint aber zunächst die beiden damaligen Personen. Ich bin dir nun einmal überantwortet — so steht er und dabei bleibt er stehen vor Pilatus — dir stolzem Schwächlinge, der freilich selbst weiter keine Macht haben wird, als des Kaiphas Werkzeug zu werden und mich wieder den Juden zu überantworten mit Ratifikation des Todesurtheils. (Kap. 18, 36.) Das Letzte jedoch spricht er nicht aus und läßt's nur im Hintergrunde als die geringere Sünde der Schwachheit, die er schon vor der Vollziehung wägt.

Nach Pfenninger äußert Pilatus, diese Antwort bedenkend: „Ein Gott in Fesseln kann nicht schöner sprechen!" Wahr ists, nicht schöner in Würde und Milde zugleich; aber ob der Landpfleger so tiefen Eindruck empfangen, bezweifeln wir — es ging bei ihm doch wohl nicht über das Loslassen dieses Menschen hinaus, wie Apostg. 26, 31. 32. Beleidigt ist er jedenfalls nicht, und das spricht wieder ein wenig zu seinen Gunsten. Hieher gehört nach unsrer Harmonistik (deren Durchforschung wir, wie gesagt, dem Leser überlassen müssen) als Parallele Luk. 23, 22—25., welche Stelle wir nicht schon von der Wahl des Barabbas und dem ersten, händewaschenden Urtheil verstehen können.*) Joh. V. 12. sagt, *ἐκ τούτου* trachtete er ihn loszulassen — das heißt unmöglich nur sensu temporis, von jetzt an. Denn es war ja dem Pilatus vorher schon Ernst damit, eher noch mehr als jetzt. (Lücke: „vorher scheint er dem Joh. mehr nur ein Spiel damit getrieben zu haben" — läßt sich nicht rechtfertigen!) Also deßwegen, wie schon Syr. מִטֻל הָדָא, wie Lampe und Klee billigen, daß Augustin propter hoc für das exinde der Vulg. setzte, wie Baumgarten-Crusius auf Kap. 6, 66. verweiset und hier wie dort wenigstens mit verstehen will: von da an und um deßwillen.**) Er trachtete von diesem Worte des Herrn an, dadurch bewogen nochmals ihn loszulassen — aber er trachtete nur, sprach es nicht entscheidend als Recht aus nach seiner Macht. Vierter und letzter, schwacher Versuch des Ohnmächtigen!

---

*) *Ἐπικρίνειν*, superjudicare wie Bengel sagen möchte, *βεβαιοῦν τὸ κριθέν*. — bezieht sich nicht, wie Bengel will, auf das Verlangen der Juden, denn ein *αἴτημα* ist eben kein *κριθέν*, sondern auf das frühere Urtheil, das er hatte zurücknehmen wollen. Jetzt heißt es: er oburtheilte, bestätigte schließlich den ersten Spruch — nicht ohne lakonischen Beisatz des Evangelisten: urtheilte, daß ihre Forderung geschähe!

**) Sehr falsch aber deutet Baumgarten-Crusius dann das *ζητεῖν* so, daß hieher erst die Sendung an Herodes gehören könnte!

(Die drei vorigen Versuche mit Herodes, Barabbas und Ecce homo. Luk. V. 22. zählt anders, nehmlich die Sendung zu Herodes nicht mit, insofern das auch eigentlich keine Unschuldig-Erklärung zum Loslassen war.) Die Sache soll ein Ende haben: es ist genug geschehen, ich gebe ihn frei — aber wie hat sich Pilatus auch zum letztenmal entsetzlich verrechnet! Die Juden kehren zum *βασιλεύς* anstatt *υἱὸς θεοῦ* zurück und erklären: Wir gehen weiter bis Rom, wir klagen dich selbst an!! Jetzt erst haben sie den rechten Fleck getroffen, an dem Pilatus zu fassen ist, und weil das doch sonst die Sünder gar wohl von einander wissen, sonderlich auch die Bösen, die gewitzigten Heuchler die Selbstsucht der Politiker kennen, so ists fast ein Wunder, daß sie nicht eher darauf gekommen sind. Aber Gottes Rath hat sie so lange zurückgehalten, damit Alles gehe, wie es gegangen bis hieher. Jetzt besinnen sie sich plötzlich, daß am Ende Pilatus beim Kaiser anzuklagen sei, und „wissen wohl, daß Pilatus nicht der Mann dazu war, sein eigenes Interesse dem Heile der bedrängten Unschuld zu opfern.“ Beim argwöhnischen Tiberius war ein Prokurator bald gestürzt. „Wäre die Vermuthung in dieser finstern Seele aufgestiegen, fremdes Volk sei ihm treuer als die eigenen Diener: welche Strafe für diese würde er zu ersinnen gewußt haben!“ (Dräseke.) Jedenfalls mit witzig beißender Anspielung auf den Ehrentitel amicus Caesaris (möge dieser nun ausnahmsweise Manchen oder allen höheren Beamten gegeben worden sein, Pilatus ihn besessen haben oder nicht) sprechen sie dem sich immer noch so lange besinnenden Prokurator die Treue gegen den Kaiser ab, wenn er Diesen losließe — das soll heißen: wir zeigens an! Denn Jeder, der sich selbst zum Könige macht innerhalb des römischen Reichs, widersetzt sich (*ἀντιλέγειν* wie Luk. 2, 34.) dem Kaiser. Der Satz ist unwidersprechlich wahr, die falsche Anwendung aber auf diesen Jesum soll und muß nun einmal sich von selbst verstehn und gelten: dabei bleiben sie, und ironisch andeutend, wie die ganze Rede, soll das weiter heißen: folglich wer einen Solchen losläßt und nicht straft, ist auch wider den Kaiser, wir werden in unsrer Ergebenheit ihn denunciren wie diesen!

Τοῦτον τὸν λόγον sagt Joh. V. 13. wie V. 8.*) und will damit sagen: Das Wort vom Kaiser überwog das Wort vom Sohne Gottes! Es hieß auch bei Pilatus: Besser, daß dieser Mensch sterbe, denn daß Ich die Macht über Land und Leute verliere. So opfert er den Unschuldigen seinem Egoismus und nun erst dem Geschrei der

*) Die Variante jetzt *τῶν λόγων τούτων*, von Griesbach, Schott, Lachmann, Tischendorf gebilligt, auch Vulg. hos sermones — verwischt mißkennend eine große Feinheit. Wie (nach Luthardt) von Verschiedenen zu gleicher Zeit dem Landpfleger diese entscheidenden zwei Worte oder Sätze zugerufen sein sollen, können wir uns nicht recht vorstellig machen.

Feinde. War er bisher gerecht in seiner Verwaltung und stand im Vertrauen zur Macht des Rechtes, dann durfte er nichts für sich beim Kaiser fürchten; aber es lagen bedenkliche Dinge in der Vergangenheit, auch Fälle, wo er schon gleicher Drohung hatte nachgeben müssen, wie den Gelehrten aus Philo und Josephus bekannt ist. Später entging er doch nicht seinem Schicksal und wurde abgesetzt. Für jetzt behauptet er sich und setzt sich noch einmal (nach dem ersten Male Matth. 27, 19.) auf den Richterstuhl, das Geschehenlassen des Unrechts zu dekretiren. So endet kläglich sein fleißiges und besorgtes Hin- und Herlaufen, Heraus- und Hineingehen, das ein äußeres Bild gewesen war seines Schwankens zwischen Jesu und den Juden, seines Insichgehens und Hingebens an die Sündenmacht. Das Resultat seines ganzen, aus Schwäche und Uebermuth (wobei der Uebermuth von Anfang bis zuletzt Alles verdarb) gemischten Verhaltens ist, daß nur die Schwäche übrig bleibt. „Um alte Gräuel zu bedecken, muß er sich zu neuen entschließen. Nun erst, für alten und neuen Muthwillen gezüchtigt, steht er als Schwächling da. Zwar will er das verlorene Spiel nicht verloren geben, und die Scherze mit dem Judenkönig kommen noch einigemal, gleichsam in den letzten Zuckungen wieder, sogar auf des Kreuzes Inschrift." So schildert Dräseke tief treffend, gibt damit zugleich die richtigste Deutung für V. 14. und 15. Man hat gar gemeint, er wolle mit dem wiederholten „König" an das Hosianna erinnern und die etwanigen Anhänger nochmals ermunternd aufrufen, die Loslassung zu verlangen — was nach der Lage der Sache keiner Widerlegung bedarf. Eben so stehts mit des Grotius Deutung: exprobrat illis, quod tam stulti multi inter ipsos fuerint, qui talem hominem pro rege habuerint. Also ist es Spott, nehmlich jedenfalls nur über die Juden, die freilich gern einen Messias hätten, aber doch dem Kaiser gegenüber keinen andern König als einen solchen aufbringen können?*) Oder, wie v. Gerlach sagt — „sucht er an den Juden dadurch sich zu rächen, daß er sie auf alle Weise verhöhnt?" Auch das, meinen wir, nicht eigentlich mit Bewußtsein. Indem er dies für seine Absicht, loszulassen, Ungeschickteste begeht und auf das Ἴδε ὁ ἄνθρωπος noch ein Ἴδε ὁ βασιλεὺς ὑμῶν folgen läßt, ja wiederholt fragt: Euren König soll ich kreuzigen? kehrt er nur halb unbewußt in der Verlegenheit dazu zurück, will unterlegen noch einmal jämmerlich den Ueberlegenen spielen;**) eigentlich aber weiß er nicht mehr,

*) Lampe: Istud certum, ironiam ejus nullatenus Christum, sed tantum Judaeos ferire.

**) Welche meine Deutung wieder einmal Luthardt (II, 413.) mißverstanden hat, als ob ich „noch ein schwaches Widerstreben" darin fände. Pfenninger drückte meinen Sinn über dies letzte Wort des Pilatus richtig aus: Noch ein-

was er thut und spricht, dreht sich im Kreise vor dem wunderlichen, aus der Frage fast als Indikativ schon mit spottendem Echo in ihn zurückschlagenden σταυρώσω. Seine „unschlüssige Unruhe" ist noch bis zum letzten παρέδωκε und ἐπέκρινε meisterhaft, gewiß in historischer Wahrheit geschildert.

Da tönt zum vorigen σταύρωσον das wilde Geschrei: ἆρον, ἆρον — wie Luk. 23, 18. αἶρε τοῦτον! das Apostg. 22, 22. und seitdem wie vielmal gegen Haupt und Glieder nachgeklungen.*) Da demüthigen auch die Juden sich zur dankbaren Vergeltung: Wir haben keinen König als den Kaiser! Im Hintergrunde liegt wohl ein wenig, wie Hezel fein supplirte: „nehmlich wenn er nicht mächtig genug und willig ist, uns frei zu machen" — aber sie sagen das doch nicht. Sie stellen das im Thalmud sogar noch ohnmächtig nachklingende stolze, nach ihrer Berufung wohlbegründete Wort: Israel hat keinen König als Gott — eben so lästerlich als heuchlerisch auf den Kopf. Damit verleugnen sie schließlich, indem sie den wirklichen Messias verwerfen, förmlich und feierlich ihre ganze Messiashoffnung, haben wider sich selbst gezeugt, sich selbst das Urtheil gesprochen, und abermals (wie in Matth. 27, 25.) das Gericht durch diese Römer herbeigerufen. Lampe vergleicht sehr gut: wie Richt. 9, 14. die Bäume den Dornbusch riefen, König zu sein, und aus dem Schatten des Dornbusches kam das Feuer, das die Cedern Libanons verzehrte.

An die Töchter Jerusalems.

Luk. 23, 28—31.

Der Auszug des Herrn vor das Thor hinaus, in die Schmach (Hebr. 13, 11—13.) wird nun zum Gegenbilde des Einzugs vor wenigen Tagen: auch jetzt wird ausgerufen, daß er als König der

---

mal spricht ers in einem Gemisch von Mitleiden, Furcht und Spott, das sich schwer erklären läßt — sollte nur heißen: psychologisch ganz wohl sich erklärt nach allem Vorigen.

*) Die ganze Weltgeschichte ruft wider Willen weissagend mit Pilatus, das Zeugniß der Schrift und Kirche bestätigend mitten in der Ironie der Kreuzigung: Sehet, das ist euer König! Die Sünde ruft noch immer überall, wo sie herrschen und bleiben will: Weg mit Dem! Aber auch die Kreuzigung wird fortgehend vorgehalten und die Warnung tönt an Viele: Soll ich — wollt ihr euren König kreuzigen? Ach daß sie abständen von der Heuchelei, die den Kaiser oder Staat vorschiebt, um — dem Teufel zu dienen! Dabei aber zugleich den falschen Jesus Bar-Abba, den Mörder und Empörer im Triumphe losmacht!

Juden — sterbe mit zwei andern Uebelthätern! Der sanftmüthigste Dulder des unerhörtesten Unrechtes — ein Empörer wider den Kaiser? Ja, das soll seine Schuld sein, aber der Name, den Pilatus anerkennt, wie die Juden ihn von sich stoßen, bleibt unangetastet bei seiner Ehre mitten im Schimpf: König der Juden! Und er trug sein Kreuz, Er zuerst und allein ganz bewußt, ganz freiwillig, nicht wie Isaak im Vorbilde das Holz zum Brandopfer, nicht wie Simon von Kyrene oder auch Simon Petrus. Eigentlich unser Kreuz — nimmt es die Liebe, trägt es der Gehorsam als das eigne. Seine Kleider hat man ihm wieder angethan, aber vom Wegnehmen der Dornenkrone steht Matth. 27, 31. Marc. 15, 20. nichts dabei, die hat man also gelassen, damit es den „König" anzeige.*) Nicht im Geist, aber an Leib und Seele durch Alles, was seit gestern Abend mit ihm geschehen, abgemattet, erschöpft, fängt er an, vor der Zeit unter der Last zu erliegen, aber unter den Juden, die doch auch ein Gesetz wie 2 Mos. 23, 5. haben, kein Mitleid mit ihrem König — unter den Heiden, die dies Königthum zu verspotten und hassen die letzte Freiheit haben, kein Mitleid mit diesem Messias! Niemand will angreifen, dennoch um die Kreuzigung nicht aufzuhalten und ihn für die größere Marter zu behalten, zwingen sie mit obrigkeitlichem Preßrecht den Fremdling, der allein andern Weges dem Haufen und Zug entgegenkommt, ihm das Kreuz vollends zu tragen. Nirgends Mitleid in dem Allen, aber unter dem großen Haufen Volks, der mitgehet, eher ein Jauchzen und Toben etwa. Da bricht endlich eine Stimme der Menschlichkeit hervor; zwar nur Weiber, aber doch Weiber klagen und beweinen ihn**) — so laut, daß ihr Schlagen an die Brust und Jammern einen Augenblick das Getümmel übertönt. Ob auch das thalmudische Verbot, über einen Hingerichteten laut zu klagen, vielleicht schon bestanden hätte — das Gefühl bricht durch, und was nicht zu hindern ist, geschieht. Es waren aber nicht etwa die galiläischen Jüngerinnen (Luk. V. 49.), sondern Weiber aus der Stadt, zum Volkshaufen gehörig. Weder Lukas in seiner Angabe zuerst noch die Worte Jesu darauf enthalten etwas, das uns berechtigte, diese Weinenden für irgend gläubige Anhängerinnen zu nehmen oder ihr Gefühl für mehr als die menschliche Regung des im Weibe stärkeren Mitempfindens bei großem Leid.***) Also nicht,

*) Wie auch nach der Legende Christus ausdrücklich verurtheilt wurde, mit den Spottzeichen königlicher Würde gekreuzigt zu werden.

**) Das erste *καί* vor *ἐκόπτοντο* ist wohl zu streichen.

***) Stimmen, wie bei Pfenninger vorkommen: „Ach du göttlicher Mann! Du trugst unsre Krankheiten so leicht weg — jetzt erliegst du unter deinem Kreuze!" und abermals: „Ach ist kein Erbarmen? kein Erbarmen mit dem Göttlichen?" sind gewiß nicht historisch wahr.

wie Heß meinte, hier „der Nachwuchs von Edlergesinnten" — denn „grade jetzt öffentlich Den zu betrauern, über dessen Verurtheilung die Andern und die Obern sich freuten, sei doch wohl ein unzweideutiges Zeichen edlerer Gesinnung gewesen." Also nicht, wie auch Lange darstellt: „jetzt schon fangen die ersten Lüftchen einer andern Stimmung an zu wehen, die Vorzeichen des Kreuzesmuthes wollen sich einstellen." Ja nicht einmal, weil die Rede Jesu nichts dergleichen anerkennt oder berücksichtigt, Solches wenigstens darunter, wie Hiller beschrieb: „theils aus gemeinem Leid und üblichem Erbarmen, denn zärtliche Natur bedauert gern die Armen; theils die die Gnade zog aus ganz besonderm Trieb, ihr Glaube lag im Feu'r und Jesus war zu lieb." Sondern es bleibt dabei, daß diese Weiber nicht über das Unrecht eigentlich oder die Sünde weinten mit Einsicht. Wohl meinten sie es alle gut, nehmlich grade so viel, als die blinde Natur im nicht feindselig aufgeregten, weiblichen Gefühl noch vermag — wie denn Braune die interessante Bemerkung beibringt, daß „die heilige Geschichte von keinem dem Erlöser feindseligen Weibe erzählt."*) Doch meinten sie im Ganzen und sämmtlich nur, was menschlich ist. Sie klagen zwar über Ihn insonderheit, wie schon Lukas voran bemerkt, also nicht ganz nur eben so, wie über jeden Hingerichteten beim Trauerspiele der Hinrichtung — aber eigentliche Erkenntniß seiner Unschuld, also der Schuld seiner Feinde ist nicht vorhanden. „Ihr Mitleid war nicht besser als Simons erzwungene Hülfe" — das gesteht auch Braune zu, fügt dann bei: „Dieser eilte aber auf dem Wege der That fort, daß er mit der Gesinnung dazu kam. Ob diese Weiber auch diesen Weg fortgegangen sind? Oft verschwindet das Mitleid schneller, als die Thränen trocknen."

Dennoch, wie diese Stimme menschlichen Mitleids, die in der Geschichte des Ganzen nur zur vollständigen historischen Wahrheit gehört und auch bei den größten Grausamkeiten so nebenher gegangen ist jederzeit, fast noch für uns gleichsam eine Erquickung ist, so mußte sie auch Jesu wohlthun. Sie schlägt wirklich an sein Herz, er vernimmt sie und ist abermals bewogen, sein Schweigen zu brechen. Er spricht ein Wort dazu, und daß er dies thut, ist seine Anerkennung. Sonst aber — was er spricht, weiset ihr Weinen strenge zurück. So und nicht anders lohnt er ihnen mit dem besten Wort, das er für sie hat, und diese Zurechtweisung ist sein Dank.

Jesus wandte sich um zu ihnen, rückwärts zu den Nachfolgenden. Die liebenden Augen, bisher gesenkt im tiefen Schmerze, weil

*) Souchon kann leider dazu predigen: „Unserem Zeitalter erst, in welchem die Hölle im Vorgefühl des nahenden Gerichts alle ihre Furien losläßt, war es vorbehalten, den neuen Gräuel zu sehen, daß auch die Weiber Ihn mit Füßen treten." Vgl. jedoch Apostg. 13, 50. mit 17, 12.

die Sünder sich nicht wollen lieben lassen, schlägt er auf — bleibt stehen — und Alles steht gewiß, von geheimer Macht befehligt, sein Wort zu erwarten. Er hebt an zu sprechen: Ihr Töchter Jerusalems — und Alle schweigen und hören! „So milde auch der Ton seiner Stimme gewesen sein mag, die Worte, die er redet, lauten sehr ernst und fast strenge, nicht wie ein Dank für ihr Mitleid und ihre Thränen, sondern wie eine Zurechtweisung." (Bernh. Jakobi.) Ja wohl, ruhig ernst — wir sagen mehr noch: scharf einschneidend zugleich lauten seine Worte. Mögen die Weiber weinen, was thuts oder gilts? haben die Männer gedacht. Er würdigt diese Weiber eines Wortes, der doch vor König Herodes geschwiegen! Aber was er spricht, ist für sie und für Alle — die letzte Bußpredigt auf seinem Todesgange, das letzte Wort öffentlichen Lehrens. Auch für uns, und was er spricht, soll jetzt noch in der Christenheit gepredigt werden, sonderlich auch am Palmtage vor Charfreitag, damit einem ächten Hosianna für den als Mann der Schmerzen einziehenden König der Weg bereitet werde. Es ist, wie die Berlenb. Bibel wohlgemeint und halbwahr sagt: „eine Gesetzpredigt in der Passion — denn man kann das Gesetz nicht aus der Passion verweisen." Es ist richtiger vielmehr die Passionspredigt Christi selbst in ihrem ersten Theile, wozu dann die sieben Worte vom Kreuz den andern, vollbringenden bringen — es ist das rechte Sagen für die Tochter Zion, wie zum Anfang, zu allernächst sie ihren König empfangen soll. Zugleich der Text zum typischen Bilde des Simon von Kyrene, womit es daher bei Lukas verbunden ist, so daß man fürs Erste zusammenfassen mag: Nicht unser Mitleid verlangt der Herr, sondern unser Mitleiden!

Genauere Disposition, die, wie das Wort selber, im historischen Sinne den allgemein gültigen andeutet, geben wir so. Das Thema lautet: die rechte Bedeutung des Leidens Jesu für das ihn verwerfende Jerusalem, darin bestehend, daß nicht Jesus, sondern Jerusalem dadurch in das eigentlich allein zu beklagende Gericht fällt. Erstens: allgemeine Hin- und Wegweisung von sich auf Jerusalem, V. 28. Zweitens: nähere Bezeichnung des Jerusalem bevorstehenden Gerichtes, und zwar V. 29. an sich, noch mit Rückblick auf das Vorhergehende — dann V. 30. schon mit typisch-prophetischem Vorblick auf das jüngste Gericht für alle Verwerfenden. Drittens V. 31. die deutlichste Erklärung, die Angabe des Grundes: Unterschied des Gnaden- und Zorngerichtes, nicht ohne Rückblick zugleich auf die erste Bußpredigt des Täufers gesprochen.

Vers 28. Ihr Töchter Jerusalems — das bleibt immer noch der Ehrenname, auch hier und Matth. 23, 37. wo es gescholten und gerichtet werden muß. Töchter Jerusalems — gleich das erste Wort

ist ein prophetischer Ausdruck, damit nimmt er diese Weiber als Repräsentantinnen Jerusalems nicht bloß, auch des ganzen Landes um die Mutterstadt her. (Töchter wie Kinder Matth. 23.) Man lese ganz Jesaia Kap. 2. und 3. besonders 2, 10. 19. 21. 3, 16—24. und vergleiche noch Kap. 32, 9. Weinet nicht über Mich — denn so viel weiß er und gestehet es zu, daß die Thränen Ihn meinen, das war das Minimum der Erkenntniß darin; darum nicht etwa: Weinet nicht über uns drei Uebelthäter! Sondern weinet über euch selbst: das heißt nicht etwa sogleich nur über euer Gericht — auch nicht bloß: „über euer eigenes Volk" — sondern buchstäblich und eigentlich über euch selbst, über das, was an und in euch das Eigenste jetzt ist, d. h. über eure Sünde, damit ihr nicht einst über euer Gericht verzweifeln müßt! Solcher Thränen flossen heut auch manche, wie bei Petrus, in der Stille, doch diese waren keine solchen. Thränen über die Sünde sind Seine Freude! „Derselbe Mund, dessen liebewarmer Anhauch so viel Thränen getrocknet hatte, rief auf dem Wege zum Kreuze: Weinet — über euch und eure Kinder!" (Dräseke.) Es ist das einzige Mal in seinem ganzen Leben, daß Er zum Weinen auffordert.

Das Weinen über Leiden ist die erste Stufe zu menschlich wahrer, heilsamer Empfindung und Erregung: über eigenes Leiden und sofort mitfühlend über fremdes als eignes. Auch solche Rührung der Passionsandacht ist für's Erste menschlich wahr und darum gut — denn wozu sonst wäre uns der Mann der Schmerzen in seinem Jammerbilde so vor die Augen gemalet? Auch jetzt würden wir uns des Anfangs freuen, wenn ein sonst roher Mensch wenigstens von Christi Leiden so gerührt würde; aber das ist nur der Anfang, von dem es weiter gehen muß. Der Herr verbietet das Weinen nicht, er gebietet anknüpfend, fortführend vielmehr sogleich ein zweites: Weinet! aber er will dem erregten Gefühl die rechte Richtung und den heilsamen Inhalt geben. Die Thränen aus bloßem Mitleid helfen nichts. Aus bloßem Mitleid? Ist denn Mitleid, diese schöne Regung des sonst selbstsüchtigen Menschen, Unrecht? Sollen wir nicht weinen mit den Weinenden und ist Solches nicht ein Erweis der Liebe, vieler Tugenden Quell? Ja, das recht verstehende, tief in den wahren Grund gehende Mitgefühl allerdings. Aber das bloße, natürliche Mitleid ist weder verdienstlich noch heilsam, sondern schon als unwillkührlich noch übriger Trieb der Natur ohne Werth oder Kraft. Durch fleischliche Weichlichkeit führt es ja so oft — einerseits in schwache Theilnahme am Unrecht — anderseits auch sogar zu desto größerer Härte, wenn man sich des Mitleids entschlägt und seinen Gegenstand von sich schiebt. „Die Thränen des Mitleids weint auch der natürliche Mensch, ohne daß die geringste Veränderung in seinem Herzen vorgeht. Mit solcher Weichheit und Gut-

müthigkeit verträgt sich noch immer die Sünde in ihren mannigfaltigsten Gestalten; auch die Eitelkeit, auch der Weltsinn hat Thränen des Mitleids; auch der Knecht fleischlicher Lüste kann zu Thränen gerührt werden, und siehe in derselben Stunde dient er wieder der Sünde." (Jakobi.)

Also die Sünde, die der Leute Verderben ist, als des Uebels Ursach erkennen und nach Klagl. 3, 39—41. von Herzen beklagen, das ist die zweite Stufe, dann erst weinen wir in Wahrheit und wie es recht ist. Der Uebergang dazu liegt selbst in unserm Egoismus, an dem wir gefaßt werden, wenn Der, über den wir weinen, uns nun sagt: Ja, hier ist etwas zu weinen für dich, aber über dich! So hier sogar der Herr, nach der Bemerkung von Grotius: respicit morem hominum, de suis quam de alienis malis magis dolentium. Solches Bußleid über die Sünde sollte und könnte jedes eigene Unglück in uns wecken als Vorbild und Anfang ihres Gerichtes nach Jer. 2, 19. Aber es geschieht leider selten, weil der falsche, durch die Trübsal nur gekränkte und gereizte, aber nicht gebrochene Egoismus das tiefere Bedenken, was zum Frieden und was zum Verderben diene, hindert. Da soll uns folglich in fremdem Leiden die Sünde wo möglich heller vor die Augen treten! Wo eine höhere Nothwendigkeit des Leidens vorhanden ist, da soll unsre Erkenntniß derselben das Mitgefühl beherrschen und es fruchtbar machen. Siehe, dieser Sünder leidet seine Strafe — bedenke deine Sünde! Das ist die Stimme, welche jede Exekution menschlichen oder göttlichen Gerichtes an einem Andern für uns hat. Endlich aber will im höchsten Sinne sogar Christus, daß eben Sein unschuldiges Leiden durch der Welt Sünde uns diese Sünde der Welt und unsere eigene predige; denn wer nicht über seine Sünde weinen lernt, fällt einst in das Gericht, welches als eigentlich und allein Trauriges zuletzt übrig bleibt. Die Sünde aber als Ursach auch des Leidens Christi zu erkennen, das führt für's Erste zum tiefsten, gründlichsten Weinen über das Leid, welches wir der ewigen Liebe gethan, zur Vollendung der Buße*) — und sofort unmittelbar, im lebendigsten Uebergange zur Freude über dies versöhnende, Herrlichkeit schaffende Leiden — zu jenem Worte des Triumphes: Weine nicht, Er hat überwunden! Wir trauern nicht bloß, wir trauern nicht immer, auch uns wird die Trauer der Weg zur Freude, wie Ihm das Leiden zur Herrlichkeit. Denn wird uns nicht in demselben Leiden des Gerechten die höchste Liebe zu Vergebung und Beseligung offenbar? Wahrlich,

*) Vergl. Schöberlein in den Stud. u. Krit. 1847, I. namentlich S. 30. den Satz: „er trägt nun nicht bloß darüber Leid, die göttliche Majestät verletzt, sondern zugleich, die göttliche Liebe ins Leid gezogen zu haben."

das Kreuz Christi predigt uns nicht bloß von Verdammniß und Gericht der Sünde, sondern das süße Evangelium der Gnade. Wenn davon des Herrn Wort an die Töchter Jerusalems noch nichts ausspricht, sondern mit Gerichtsdrohung endigt, so will es doch warnen und retten, durch Buße zur Freude führen, die rechten Thränen hervorrufen, um sie zu trocknen. Das ganze Wort, vornehmlich schon das Erste: Weinet nicht über mich, sondern weinet über euch selbst — ist für die ganze Menschheit geredet aus der Tiefe der von uns entwickelten Grundgedanken heraus. Auch er selbst hat ja nur über Jerusalem geweint, als er einzog, und seine Auszugsrede schließt sich darum zurückweisend, fast wiederholend mit jener Kap. 19, 42—44. zusammen. Er hat nichts Anderes im Sinn als Heil oder Verderben seines Volkes, der Menschen, davon allein redet er auch hier, vergißt und verleugnet sich selbst im tiefsten eigenen Leid und will durchaus nur die Sünde um ihres unausbleiblichen Gerichtes willen beklagt haben.

Christi Leiden ist um sein selbst willen gar nicht zu beweinen — auch unser Leiden mit und in Christo muß wohl mit Weinen anfangen, bringt aber endlich Freude — nur der Gerichteten Leiden außer Christo, der verworfenen Verwerfer Elend ist das eigentlichst Weinenswerthe, nehmlich für Ihn und uns Andre, denn für die Gerichteten selbst wird es Verzweiflung ohne Thränen, mehr als noch heilsames Weinen sein! Christi Leiden ist kein Trauerspiel und Spektakel zur gemeinen Rührung, seine Leidensgeschichte nicht gleich andern Leidensgeschichten für fleischliche, weiblich erregbare Empfindung da. Solche Passionsbetrachtungen sind keine, ob auch leider ganze Bücher derselben voll wären. Christus ist unendlich erhaben über unser Ihn Beweinen und will nicht beklagt sein. „Wer darf würdig Ihn bedauern?" *) Aber nicht etwa deßhalb, wie düstre Dogmatik gutmeinend gesagt hat, weist er die Klage zurück: „weil er sich in seinem gegenwärtigen Zustande als einen Solchen betrachtet, der alles Mitleidens unfähig und unwerth sei," wegen des Fluches und Zornes Gottes, der auf ihm liege. Denn wenn Er selbst über die Verdammniß der Verdammten weinet, wie dürfen wir so düster vom Zorne Gottes reden? Aber weil Gottes Rath Ihn zum Siege, zur Herrlichkeit führt, darum bedarf es für Ihn des Weinens nicht, wohl aber für uns, damit wir, über uns selbst weinend, auf dem einzig möglichen Wege seines Sieges theilhaftig werden. Nur wo das „Für uns" in die Herzen dringt, ist rechte Passionsandacht und Passionstrauer, wie hernach Luk. V. 48. als Vorbereitung zum Pfingsttage. So war aber die Klage der Töchter Jerusalems leider noch nicht gemeint, darum schreibt auch Lukas bloß ἐκόπτοντο, setzt nicht dazu

*) Hagenbachs Gedichte, I. S. 25.

τὰ στήθη oder εἰς τὰ στήθη ἑαυτῶν.*) Sie kennen Ihn nicht, ob auch ein wenig als relativ Unschuldigen, so doch nicht als den Gerechten schlechthin, als den Heiligen Gottes, der geopfert wird und sich opfert: wäre davon mehr in ihren Thränen gewesen, dann hätten sie grade still-ernster geweint und in sich gekehrter geklagt ohne ein κόπτεσθαι heftiger Erregung, welches dennoch nicht die eigene Brust traf. Sie dachten etwa höchstens: „Ach der Unschuldige! Wer kann ihn einer Sünde zeihen? Er hat unseren Obersten die Wahrheit gesagt, darum kreuzigen sie ihn.“ Aber eben die Wahrheit, die er nicht bloß den Obersten sondern auch ihnen gesagt hat, erkennen sie nicht. Sie kennen sich selbst nicht und was in ihnen zu beweinen sei, nicht die Sünde Jerusalems und des Volkes Gottes also, daß sie darin auch ihre eigene fänden. Das Erste: Ihn erkennen — verlangt er auch jetzt noch nicht zum Anfange, das wird und soll hernach erst gepredigt werden. Aber das Andre: sich selbst erkennen — das macht er zum Ersten und verlangt es mit Recht von Jedermann. Zwar konnte mit gutem Gewissen wenigstens kein Einwohner Jerusalems Ihn für einen Missethäter halten, für einen solchen, als er jetzt schien; aber jedes Gewissen vollends kann und soll in der entsetzlichen Sünde der ihn verwerfenden Menge die eigene herausfinden. Ach daß heut zu Tage noch Manche das bedächten! Denn Jesum erkennen (sogar jetzt vermeintlich als Versöhner), ohne sich selbst zu erkennen, ist kläglicher Betrug der Sicherheit; sich selbst aber erkennen ohne Jesum — wird einst Verzweiflung sein! Vollends jetzt bedarf der Verherrlichte nicht mehr unseres Beklagens, denn er ist eingezogen in sein Reich; wir aber bedürfen, daß er auch einziehe bei uns, und dazu bedürfen wir für's Erste der Buße, die er hier am Ende predigt, wie einst mit dem Anfangsworte: Thut Buße — wie der Täufer den unfruchtbaren Bäumen es gesagt hatte, so Er jetzt dem dürren Holze.

Solche Buße aber, die Er, und zwar als der Leidende predigt und wirkt, ist dennoch (wie hier im Hintergrunde angedeutet bleibt) etwas Anderes, als das erste, noch selbstsüchtige Weinen um des Zorns und der Strafe willen — „indem sie den theilnehmenden Liebesschmerz Gottes in den eignen Schmerz aufnimmt,“ wie Schöberlein so tiefsinnig als einfach sagt. Eben so soll jenes erste Mitleid mit Jesu zurückschlagen in uns selbst, in seiner Aufhebung sich vertiefen und verklären als wahrhaft verstehendes Eingehen in Sein Mitleiden mit uns.

Ueber euch und über eure Kinder — das fügt er bei nicht ohne schauerliche Erinnerung an das Wort des Volkes Matth. 27, 25.

*) Wie im hebräischen N. T. fälschlich steht: מְתֹפְפוֹת עַל לִבֵּיהֶן.

und bezeichnet damit zugleich schon die (nicht genannte, doch wohl zu verstehende) Sünde, die beweint werden soll, als eine von Geschlecht zu Geschlecht sich fortpflanzende, darum auch das Gericht als ein über Mütter und Kinder hereinbrechendes.

Vers 29. Denn — das Gericht wird unausbleiblich kommen! So bezeugt es der Herr mit seinem prophetischen Siehe. Der Zwischengedanke dieser Verbindung ist offenbar die Voraussetzung, daß zwischen jetzt und diesen Tagen für Alle, die dem Gericht entfliehen wollen, noch Raum zur Buße gegeben sei. Zwar fordert allerdings in V. 28. der Herr zunächst auf, über das die Sünde sicher und bald ereilende Gericht zu weinen, und so schreitet die Rede fort, wie es scheint: Fragt ihr mich, was ihr denn an euch selbst so viel mehr Weinenswerthes habet? Siehe, ich verkünde es euch, was ich schon schaue, das hereinbrechende Verderben. Das ist das Anfassen bei dem Egoismus, der freilich über eigenes Elend am meisten weint. Aber näher betrachtet, ändert sich nun sofort die Sache und Meinung: wer über seiner Sünde angezeigtes, drohendes Gericht in Voraus weint, ehe die Tage desselben vorhanden, der weint ja wirklich schon im bußfertigen Glauben an Gottes Gerechtigkeit und Wahrheit über die Sünde, über sich selbst im rechten Sinne — und entgehet eben damit dem Gericht. Oder wenn dies, wie hier, als von außen über ein ganzes Volk und Land ergehet, also die Bußfertigen ohne Ausnahme mittrifft, so wird er doch ausgenommen vom Zorn im Gericht, es ist ihm kein Straf- und Zorngericht mehr, keine Verdammniß zur Verzweiflung. Dies Alles liegt einfach, sobald wir sachgemäß verstehen, in den einfältig und doch wohlverständlich geredeten Worten des Herrn. Daher nun auch bloß ἐροῦσι, auch V. 30. bloß ἄρξονται λέγειν — keinesweges: ihr werdet sprechen oder antworten. Denn denen, die sich noch weisen lassen, jetzt zu weinen, wird es nicht also, sondern erträglicher ergehen, und ob der allgemeine Jammer sie träfe; werden sie doch darin eine bessere Zuflucht der Bedeckung haben. Bengel ergänzt wohl sehr unpassend für ἐροῦσι, dicent: liberi vestri — als ob eben diese dann ihre Mütter und somit ihre eigene Geburt und Existenz verwünschen würden. Man sieht nicht ein, woher und warum diese Beschränkung. Eben so wenig aber darf man die Unterscheidung der dann Sagenden von den jetzt Weinenden dahin deuten und ausdehnen, daß bereits mit Gewißheit ihr Weinen über Jesum sie selbst vom Gericht ausnehme, das Zeichen ihrer bereits vorhandenen Buße und bessern Gesinnung sei.*) Nein, der Herr spricht nicht etwa

*) Wie Heß dabei bleibt und Alles nur so versteht. „Es werden Tage kommen, an denen sie, die sich jetzt meines Unglücks freuen, sagen werden u. s. w. Er sagt ja nicht: ihr (die mich jetzt beweinen), sondern sie (die

in dem folgenden ἐροῦσι bloß von seinen Feinden, im Gegensatze mit den ihn Beklagenden, denn dann hätte es ja keinen vollen Grund und Sinn am Anfang: Weinet über euch selbst — dann würde das „Denn" bloß auf eine Rede führen, wie man falsch gedeutet hat: Weinet über euer Volk, eure Landsleute! Ja dann könnte er schon es nicht gänzlich tadeln und abweisen, daß sie über Ihn weinen, als welches ja doch ihre Rettung vom Gericht und Zorn wäre. O nein, so auch nicht, vielmehr bleibt das grade die Schärfe der Rede, daß dies bloße Weinen über Ihn und nicht über sich selbst die Klagenden keineswegs errettet, eitel und unnütz ist, wenn es nicht weiter führt zur Buße. Also die Klagenden bleiben sowohl in die Drohung eingeschlossen für den Fall, daß sie nicht über sich selbst weinen lernen, als auch davon ausgenommen, wenn sie noch Buße thun. Zugleich eingeschlossen in das äußere Elend der kommenden Tage für Jerusalem, ausgeschlossen von der Verzweiflung darin. Beides anzuzeigen, wird eben unbestimmt geredet: das Gericht wird als bevorstehend und nahend gedroht, damit dies die Buße wecke — doch wird es nicht diesen Personen unmittelbar gewiß zugesprochen, um Raum zur Buße zu lassen. So verstehe man das ἐροῦσι recht: kein bloßes dicetur, noch weniger ein bestimmter Gegensatz andrer Personen schon, aber auch kein bereits entschiedenes ἐρεῖτε.

Indem der Herr mit dem prophetischen הִנֵּה יָמִים בָּאִים die Weissagung des Einzuges Kap. 19, 43. so zu sagen wiederholt, knüpft er fortführend hier an das letzte Wort: und eure Kinder! Theils ist damit bezeichnet, daß diese dann erwachsenen (oder von den jetzigen Töchtern Jerusalems erst noch geborenen) Kinder und mit ihnen wenigstens viele Mütter die Tage des Gerichts noch erleben, theils wird ergreifend geschildert, wie dann die Mütter sonderlich in ihren Kindern elend sein werden. In solchem Jammer verkehrt sich die Ordnung der guten Tage, wonach sonst vielmehr die Unfruchtbaren beklagt, die Mütter gepriesen werden, jetzt aber heißt es (anders als es sonst zu heißen pflegt): Wehe den Schwangeren und Säugerinnen in denselbigen Tagen! Kap. 21, 23. Der Herr spielt mit dem sprüchwörtlichen Ausdruck etwa noch an auf Hos. 9, 14., wo V. 11—13. und dann wieder V. 16. den Kindern, deren das fruchtbare Ephraim als seiner Herrlichkeit und lieben Frucht (מַחֲמַדֵּי בִטְנָם) sich rühmet, solche grausame Vertilgung angezeigt ist, daß man lieber wünschen möchte, der Herr hätte ihnen unfruchtbare Leiber und versiegte Brüste gegeben. Er umfaßt mit dem Elende der unterdeß herangewachsenen Generation zu-

mich heute eher aushöhnen als bemitleiden)." Er meine daher „ihre Vorsteher, Lehrer und Priester, die er nicht nennt; vor denen er aber nöthig findet sie zu warnen" — die auf Mütter und Kinder so gefährlich einwirkenden!

gleich (wie wir bei Luk. 19. schon, Theil III., S. 406. bemerkten) die fürchterlich buchstäbliche Erfüllung alter Weissagungen und Vorbilder durch die Grausamkeit des Feindes an den *Kindlein*, die dann sein werden. Er spricht endlich, fast wie im eignen Muttergefühl, womit er Jerusalems Kinder so gern unter seine Flügel gesammelt hätte, für die weibliche und mütterliche Empfindung absichtlich *rührend*, *ergreifend*, indem er ja der jetzt erweckten *Empfindung* den richtigern Inhalt und Gegenstand anzeigen will. Nicht zwar, als ob die Mütter grade herausgehoben würden als „die *Liebenden* in seinem Volke," denen so großer Jammer bevorsteht, wenn man dies von mehr als natürlicher, fleischlicher Liebe deuten wollte; wohl aber faßt er wirklich, um zu *rühren*,*) dies menschliche Gefühl an dem Punkte, wo es als Mitgefühl und *Mitleid* (wie jetzt über Ihn) die Frucht des Leibes noch zur eigenen Person rechnet. Wiederum, was noch als Feinheit des eigenen Gefühls und zart schonende Wendung zu bemerken, drückt er diesmal das: *Wehe* den Müttern, die Kinder haben! nicht positiv aus, sondern bleibt im Ausdruck stehen bei einem μακάριαι für das Gegentheil. Sehr schön poetisch und sinnreich läßt *Pfenninger* eine der Frauen hernach beim Berichte von diesem Worte Jesu die *Maria* daran erinnern, was einst Luk. 11, 27. 28. gesprochen wurde, worauf Maria mahnt: „Nun so bewahret, ihr Töchter Jerusalems, das Wort, das er euch sagte!" Aber die *Männer* alle umher sollen das Wort auch hören und verstehen, wie man Gericht und Sünde beklagen soll um sein selbst willen und um der *Kinder* willen, auf die Beides übergeht: ein immer noch sehr ergreifender Gedanke für jede Bußpredigt! Der körperlich abgemattete Heiland wird zwar schwerlich, wie *Rambach* naiv meint, bei dieser prophetischen Gerichtsdrohung auch leiblich seine Stimme „wie eine Posaune" erhoben haben, doch sprach er gewiß laut und allvernehmlich für die ganze, schweigende Menge.

Von *Jerusalems* und Israels Gericht sprach er zunächst ausdrücklich, doch schauet und meinet er freilich damit, was in diesem historischen *Typus* abgebildet ist, das Gericht aller Unbußfertigen und Ungläubigen insgemein, das jüngste und letzte. Wie hätte Er in diesem Momente sich solcher Erweiterung seines Gesichtskreises enthalten mögen? Sein Wort ist nicht bloß die Stimme einer Kassandra, nicht nur als „Vaterlandsfreund" redet er so, sondern als Heiland der Welt, wie sich in den beiden folgenden Versen deutlicher noch zeigen wird. Wie

*) Es ist das eine der *wenigen* Stellen, wo man sagen darf, Jesus rede selbst sonderlich für die Empfindung — denn wozu sonst das Erinnern an den Leib, der getragen, die Brust, die gesäuget hat? So hier natürlich, weil er zu weinenden Weibern spricht, weil er das erregte Gefühl nutzen und besser wenden will.

er mit seinem Kreuze die Sünde der ganzen Welt trägt, so schauet er auch nicht allein seines Volkes Jammer, Sünde und Strafe, sondern das Gericht der Gerichteten überhaupt.

Vers 30. Nicht dieselben Personen reden jetzt fort, wie schon *ἄρξονται* beweist, sondern die neue Rede ist die allgemeine Antwort auf die vorige, welche nun schauerlich überbietet: Ja wohl, unselig sind wir! Sogar wir Alle, auch die nicht Kinder, doch sich selbst beklagen. Für den höchsten Grad solcher Unseligkeit, wo die Verzweiflung beginnt, stehet abermals ein sprüchwörtlich bildlicher Schriftausdruck: die Berge und Hügel anrufen, daß man darunter erschlagen und verdeckt werde — und zwar vergebens, wie sich von selbst versteht. Das Wort ist wieder aus demselben Propheten Hosea, wo Samaria gestraft wurde wie jetzt das ihm gleiche Jerusalem, buchstäblich genommen, Kap. 10, 8. lautet es dort: *καὶ ἐροῦσι τοῖς ὄρεσι, καλύψατε ἡμᾶς; καὶ τοῖς βουνοῖς, πέσατε ἐφ' ἡμᾶς.* Damit verbindet sich der Anklang an Jes. 2, 10. 19. 21. — wo ja Kap. 3. die Demüthigung der stolzen Töchter Zions folgte. Also, wie oft, auch hier die Schrift in ihrer, von verschiedenen Orten her gefaßten Zusammenstimmung aufgeschlagen vor dem Blicke des Herrn, auch hier sogleich mitten in seinem Leiden! Wie hat Er doch in dieser Schrift gelebt, in ihren sein volles Eigenthum gewordenen Worten gedacht und gefühlt bis an's Ende! Merkwürdig bedeutsam aber, wie wir sahen, stellt er die Rede des Hosea dahin um, daß eine entgegengesetzte Steigerung entsteht, ein scheinbarer Antiklimax, worin jetzt das alttestamentliche Wort vertieft wird in geistlich noch entsprechendern Sinn. Erst den Tod der Zerschmetterung unter den Bergen wünscht sich der Gerichtete, dann, weil dies vergebens ist, im Schrecken vor der Majestät des Richters wenigstens das Verbergen unter den Hügeln! Mit diesem *καλύψατε* bricht der Herr ab, redet nicht weiter mit Jesaias, denn es versteht sich vor wem. Er müßte, voll heraus zu reden bis für die letzte Erfüllung, Sich selbst eigentlich als diesen Richter, der da kommen wird, nennen. Ja wohl, Er bleibt der zukünftige Richter auch auf dem Erlösungsgange, und daß er dennoch wird richten müssen so Viele, die sich nicht erlösen lassen, ist sein tiefer Schmerz im Schmerze. Darum bricht er ab und spricht es wehmüthig jetzt nicht aus, daß vor Ihm solches Schrecken ergreifen wird Alle, die jetzt und ferner gerufen: Weg mit Dem! Der heilige Geist aber knüpft Offenb. 6, 16. höchst bedeutsam an dieses Drohwort des Heilands auf dem Leidensgange zurückerinnernd an, und führt es offenbarend hinaus: Verberget uns vor dem Angesicht Deß, der auf dem Stuhl sitzet, und vor dem (nun erwachten) Zorn des (einst für uns duldenden) Lammes! Solch Schrecken und Entsetzen hat dann keine

Thränen mehr, ist unendlich schlimmer als das jetzt empfohlene heilsame Weinen, um zu entgehen dem einstigen Heulen und Zähnklappen. Dann werden sie anfangen mit solchem Entsetzen — ja dann endlich — den rechten, besseren Anfang der Buße wollten sie ja nicht bis dahin! Darum wird nun das Entsetzen nur der Anfang sein, die dann folgende Pein in Ewigkeit nicht mehr aufhören! Das ist der innerste Sinn für die letzte Erfüllung des Gerichtes, welche an Jerusalems Geschick nur abgeschattet ist. Dann erst, aber zu spät — o daß sie früher sich gedemüthiget hätten mit Willen vor der Majestät ihres Gottes! Die speciell historische, äußerlich wirkliche Erfüllung des Bildes, als nach des Josephus Erzählung die Einwohner Jerusalems in die unterirdischen Gänge und Kloaken flüchteten, als wirklich die Erde ihrer Hügel sie bedeckte, da die Stadt der Erde gleich gemacht wurde, ist das Geringste dabei, der Sinn des Wortes reicht noch viel weiter. Bengel sagt: Saepe homines tecti montibus. Magnus terror, ubi id, quod per se horribile est, praesidii loco optatur. Das ist aber der Schrecken der Verzweiflung. Der in die Verdammniß des Zornes fallende Sünder beklagt nicht bloß etwa die Kinder, denen er mit dem Leben auch die Sünde gegeben, die Andern, die er in sein Gericht gezogen, sondern vor Allem verwünscht er sein eigenes Leben und Dasein: er möchte, so viel an ihm ist, lieber nicht mehr sein, wie Offb. 9, 6. das Wort weiter gedeutet wird. Aber es wird dort zugleich gesagt, daß die den Tod suchen, ihn nicht finden, daß sie begehren werden zu sterben und der Tod wird von ihnen fliehen. Sie werden bewahrt und gespart für das größere Schrecken: Möchten wir doch nicht gesehen werden von Seinem Angesicht! Und das Gebet an die Felsen, an die harte, todte Natur ist jetzt umsonst, denn (wie Baxter einmal sagt) — „du hast den Herrn der Berge und Felsen zu deinem Feinde, dessen Stimme sie gehorchen werden und nicht der deinen!" Hättest du doch, da es noch Zeit war, Ihn angerufen, dich zu retten und bergen vor dem zukünftigen Zorn!

Vers 31. Dies zukünftige Zorngericht wird nun allerdings warnend von weitem gezeigt selbst in dem Gnadengerichte zur Tilgung der Sünde, das in Jesu Leiden ergehet, denn das Gemeinsame von Beidem ist Gericht, Ernst Gottes wider die Sünde! Doch nur so, daß wir von Einem auf das Andre schließen sollen mit einem Wievielmehr, daß der Unterschied uns eben so sehr einleuchten soll.*)

*) Keineswegs, wie Krummacher mit diesem, seiner Stellvertretungslehre nicht günstigen Wort auffallend kurz fertig wird: „Was über Ihn ergeht, das muß mit demjenigen, was den Gottlosen gedrohet ist und bevorsteht, gleicher Natur und Gattung sein." Völlig und gänzlich gleicher grade nicht — eben das liegt ja sonnenklar im steigernden, weiter schließenden Ausdruck.

Wir finden in diesem schließlichen Spruche die entscheidendste Erklärung des Herrn Jesu selber gegen jene Identität des vollen Zornes Gottes mit seinem Leiden, wie sie eine gewisse Dogmatik annimmt, für den Satz, der ohnehin unwidersprechlich klar sein sollte, daß der in Verdammniß um eigner Sünde willen Verzweifelnde freilich etwas Anderes leidet, als was der Versöhner leidet und wir mit Ihm zur Heiligung und Seligkeit.

Doch ehe wir dies einfach aus dem Worte nehmen, müssen wir dem großen Bengel wenigstens die Ehre thun, seine seltsame Mißauslegung, die auch nur von Wenigen (darunter z. B. Roos) angenommen worden ist, wegzuräumen. Er verstand unter dem dürren Holz oder Baum — alte, schwache, unfruchtbare Leute, im Gegensatz der noch jung und frisch grünenden, mit Bezug auf Jes. 56, 3. Hes. 31, 3. Er nahm das bloß im äußerlichen Sinn und meinte, auch V. 31. sei noch fortgesetzte Rede der V. 30. ihr Entsetzen vor dem Jammer Aussprechenden: wenn der Feind so mit den Jungen umgeht, wie uns vor Augen ist — was haben erst wir Alte zu erwarten! Im deutschen N. T. beschränkt er ganz deutlich die Sache dahin, V. 30. würden die selig gepriesenen Unfruchtbaren (was so beschränkt auch nicht richtig) antworten, und sich nun V. 31. mit einem dürren Holze vergleichen, wie die Fruchtbaren mit einem grünen. Denn „als Jerusalem überging, wurden alte und untüchtige Leute von den Römern noch grausamer gehalten, als Starke und Junge." Abgesehen davon, daß dies Letztere sehr fraglich erscheint*) — die ganze Auslegung (welche vielleicht Jemand ergreifen möchte, um hernach der unsrigen zu entgehen) hat nicht weniger als Alles in der ganzen Rede gegen sich. Nach dem Entsetzenswort V. 30. — welches offenbar das letzte, das ein Mensch sagen kann, ist — die Verzweifelnden wieder so anheben zu lassen mit herabsteigender Schlußfolge: Denn wie wird es uns doch ergehen — ist wahrhaftig im höchsten Grad unpassend. Eben so, daß der Herr mit so herabgestimmtem Worte der Unglücklichen, so speciell äußerlich in das Gericht Jerusalems eingehender Schilderung seine Rede geschlossen hätte! Man erwartet durchaus, man vermißt dann höchst auffallend irgend ein Wort von seinem jetzigen Leiden, denn darum handelt sichs doch. Wenn man nicht darüber weinen soll, so soll man es doch recht betrachten und verstehen, eine Anweisung dazu darf hier unmöglich fehlen. Das Erste und Nächste aber, wodurch Christi

*) Denn man sieht nicht ein, warum größere Grausamkeit den Alten. Hiller, der Bengel stets folgt, bringt auch nur heraus: „wer mit dem Stahl ersticht, was tauglich, jung und stark, schont auch der Alten nicht" — wozu man vergleiche 5 Mos. 28, 50. Klagl. 5, 12. Jes. 47, 6. aber auch Jes. 13, 16—18.

Leiden uns zur Buße weckt, ist eben, daß es uns ein Leiden um der Sünde willen zeigt, also uns weiter schließen lehrt auf das Zorngericht der Verdammniß, wenn schon das Gnade und Erlösung wirkende, zur Erlösung unumgängliche Gericht des heilsamen Leidens so schwer ist! Dies bleibt der nothwendige Schlußgedanke, ohne den die ganze Rede des Abschlusses mangelt, mit dem sie erst ganz in die Tiefe dringt, die geweissagte Verdammniß mit dem vor Augen ergehenden Jammer ganz, wie es der Sache gemäß ist, verbindet. Dagegen wie flach und platt wäre das Ende der Rede nach Bengels Deutung!

Wir haben im A. und N. T. klare Realparallelen für den Sinn dieses Spruches: Jer. 49, 12. Sprüchw. 11, 31. und 1 Petr. 4, 17. 18., wo in der letztern Stelle namentlich auch das Leiden der Christen mit und in Christo, folglich das Leiden Christi selbst als anfangendes Gericht erscheint. Daß der Herr unter dem grünen Holz oder saftigen Baum*) sich selber versteht und mit ταῦτα ποιοῦσιν eben auf sein von den Weibern beklagtes Leiden weiset, ist auch fast allgemein anerkannt. Er knüpft höchstens (wir meinen jedoch kaum) noch leise damit an im Bilde, insofern er von Unfruchtbaren und Fruchtbaren geredet hat; er bezieht sich wieder auf Schriftstellen kombinirend; er hat endlich vielleicht zugleich das Kreuz, das dürre Holz des Fluches im Sinne, von daher solchen Ausdruck nehmend. Man sehe, was Hes. 17, 24. mit andrer Wendung vom Verdorren des noch scheinbar grünen, aber Grünen des dürr erscheinenden Baumes im Typus, der offenbar der Feinde Gericht und Christi Reich meinet, gesagt war, um zu merken, wie hier nach der Wahrheit der Herr sich den grünen Baum, die Gerichteten dürres Holz nennet, d. h. sich den auch durch göttliches Gericht um der Sünde willen leidenden Gerechten, Jene aber die eigentlich des Umhauens werthen Ungerechten. (Judä V. 12.) Das ist ferner die klare Deutung bei Hesekiel, wenn Kap. 20, 47. das Feuer ohne Unterschied alle Bäume, grüne und dürre verzehrt,**) d. h. nach Kap. 21, 3. Gerechte und Ungerechte ausgerottet werden. So weit also siehet v. Gerlach richtig: „Wenn man grüne, noch fruchttragende Obstbäume umhaut, ist es ein Zeichen, daß man alle Bäume vertilgen will, gewiß also auch, und um so viel mehr, die verdorrten. Wenn aus verborgenen Ursachen des göttlichen Heilsplanes der Fromme hingerafft wird, ist es ein Zeichen furchtbarer Strafgerichte über die Gottlosen.“ Aber nun gilts, das genauer verstehen. Die Ursach des Heilsplanes ist nicht so

*) Ξύλον wie עֵץ auch s. v. a. Baum — ὑγρῷ schon bei der Vulg. viridi, vergl. רָטֹב Hiob 8, 16.

…der die Ruthe des Sohnes alles Holz verachtet, Kap. 21, 10. richtig …zt.

gar verborgen: das Leiden geschieht gewiß nur um der Sünde willen. Auch relativ Gerechte und Fromme kommen daher nicht ohne Gemeinschaft dieses Leidens durch. Endlich aber bei der Anwendung auf Christi Leiden, auf den Gerechten, der doch allein im vollen Sinn grünes Holz ist von Person und Natur, darf man nicht mit v. Gerlach in der hergebrachten Dogmatik sagen: „die Vollziehung der göttlichen Strafe gegen die Sünde an dem Unschuldigen (dies eben juristisch Undenkbare! diese summa injuria, um summum jus zu behaupten!) sei ein Vorzeichen davon, daß Gott keine Sünde ungestraft lassen will!" Vielmehr bliebe dann wirklich die Frage, warum er noch irgend eine straft, nachdem schon alle gestraft sind in dem Einen. Das *τί* macht offenbar in dem *ταῦτα* einen Gegensatz nicht bloß des Grades, vielmehr was am dürren Holze geschehen wird und muß, ist noch etwas ganz Anderes, worauf wir als a minori ad majus nur schließen sollen von dem, was auch dem grünen Holze widerfährt. Theophylakt umschrieb schon ganz treffend: *εἰ ταῦτα ποιοῦσιν ἐν ἐμοὶ ἐγκάρπῳ καὶ ἀειθαλεῖ καὶ ἀειζώῳ διὰ τὴν θεότητα, τί γένηται ἐν ὑμῖν ἀκάρποις καὶ πάσης δικαιοσύνης ζωοποιοῦ ἐστερημένοις.*

Nur so schließt sich im letzten Grundgedanken, welcher wirklich den Grund aufschließt, die ganze Rede ab. Was ist in der Welt an allem Leiden, des Gerechten oder Ungerechten, das eigentlich Traurige, zu Betrauernde? Nichts Anderes als die Sünde, deren Vergeltung — oder Versöhnung es ist. Denn es gibt ein Gericht der Sünde, und zwar zuletzt ein bleibendes, ewiges Zorngericht. Dem zu entfliehen weinet ihr Sünder doch über euch selbst! Schauet auch am Gnadengericht um der Sünde willen, das den Heiligen für euch trifft, eine mahnende Warnung vor dem unendlich schwereren Zorngericht! Das Gnadengericht hebt an, vollzieht sich zuerst in Jesu und den Seinigen, so fängt, wie Petrus das äußere Vorbild Jer. 25, 29. Hes. 9, 6. eben so überraschend als richtig deutet, das Gericht an an dem Hause Gottes, ja an dem geliebten Sohne Gottes. (Denn auch die Gläubigen an Jesum sind hernach mit ihm *τὸ ὑγρὸν ξύλον* — welcher bezeichnende Artikel im Texte nicht fehlen darf, und müssen eingehen in die Gemeinschaft seines Leidens. Wie es falsch ist, daß Er gänzlich und eigentlich getragen hat, was unsre Strafe sein sollte, so ist es auch falsch, daß dies uns nun als fremd bleibend nur zugerechnet würde.) Das Zorngericht aber, das nur endliche, ewige Verzweiflung ohne Heil und Zuflucht bringt, wird an den beharrlich Ungläubigen geschehen. Welch ein Ernst ists mit der Sünde! Was wird also mit Denen, die sie nicht versöhnen und heilen lassen, übrig bleiben, wenn schon ihre Versöhnung und Heilung an und in Christo nicht

ohne solches Leiden geschehen kann! Das allein ist die rechte segensreiche Betrachtung seines Leidens, welche der Herr anstatt der unverständigen sentimentalen Klage verlangt und an die Hand gibt. „Gottes Zorn ist schwerer zu tragen als Christi Kreuz" — das ist ein trefflich wahres Wort, worin Rieger selbst seine sonstige Dogmatik aufhebt. *) Freilich wohl, auch die Sünde der Kreuzigung war durch das Kreuz selbst versöhnt, wenn die Buße noch nachkam; Jerusalem wird nicht gerichtet, weil es Jesum gekreuzigt, wohl aber, weil es ihn verworfen hat, nehmlich weil es in dieser Verwerfung beharret, und auch an die Predigt Apostg. 2, 23—38. 3, 17—19. u. s. w. nicht glaubet.

Ei ταῦτα ποιοῦσιν ἐν ἐμοὶ sagt der Herr — freilich nicht ποιεῖτε zu den Weibern, wie Heß bemerkt, doch folgt daraus wieder nicht, wie Heß will, daß er seine Feinde und Kreuziger diesen Mitleidigen, Bessergesinnten wirklich scheidend gegenüberstelle. Daß auch die Sünde dieser Weiber als Mitschuld an seinem Schicksal bedacht und erkannt werden soll, lag ja schon, abermals zu erinnern, in dem: Weinet über euch selbst! Er konnte freilich sagen ganz offen heraus: Wenn über Mich durch euch solches Leiden ergehet, welche Pein wird einst durch Mich über euch kommen! Aber so sagt er nicht, denn eines Theils verhüllt er seine künftige Richterwürde jetzt auf dem Leidenswege, andern Theils wäre es ein gar zu wenig verständlicher Vorgriff in die nachherige Passionspredigt des heil. Geistes, wenn er jetzt schon auch diesen Töchtern Jerusalems, mitten in ihrem Klagen aufs Haupt sagte: ihr kreuziget mich mit! Das unbestimmte ποιοῦσιν — so man das thut — entspricht zunächst dem γένηται und will insofern wirklich sagen, daß Beides (was jetzt die Juden an ihm und einst die Römer an den Juden thun) nicht Menschenthun sondern Gottes Rath und Gericht sei. Doch bleibt es dabei nicht ohne Absicht, daß er das erstemal ποιοῦσι sagt, denn es ist (was zu bedenken jetzt auch vorgehalten wird) ein ungerechtes ποιεῖν dabei, man darf bei diesem Umhauen des an Gotteswerken fruchtbaren, guten Baumes nicht schließen: folglich ist er doch ein Uebelthäter! Vielmehr nur: wenn Gott solches Leiden des Gerechten zuläßt und verhängt — was soll und wird vollends erst werden, geschehen an den Ungerechten! Bei Letzterem tritt nun der Blick auf die ausführenden Menschenhände **) gänzlich

---

*) Das grade Gegentheil ist Bengels vollkommen falscher Satz: Supplicium Christi sane gravius fuit, quam ullius, urbe capta, Judaei — soll zugleich heißen: quam ullius, mundo deleto, damnati!! Aber dem widerspricht direkt V. 31. recht verstanden.

**) Welchen jene Variante der Vulg. quid facient hervorholen will.

zurück, schon weil das Wort weiter greift über die Römer hinaus bis zum Feuer des jüngsten Tages.

Wenn die ersten Hörerinnen und Hörer des Wortes bewahrend und bewegend im Herzen weiter fragten: Warum wird Solches am grünen Holze zu thun zugelassen? so konnte schon das erste Wort vom Kreuze, wie der Geist Gottes jetzt im Gewissen, hernach vollends die apostolische Predigt ihnen die Antwort eröffnen, und durch die Gnade in Christi Leiden desto schärfer machen die Schlußfolge: was wird erst geschehen müssen an Allen, welche diese Gnade beharrlich verwerfen! Wir denken jetzt sogar billig dazu: was erst an einmal der Gnade theilhaftigen und dann wieder verdorrten Reben! Die nimmt der Heiland hier freilich ohne Unterschied mit unter das dürre Holz fürs ewige Feuer.

Und nachdem er so geredet hat gewaltige Worte, Worte, die Buße predigen, Gericht verkündigen, mögliche Rettung aber auch unabwendliches Elend zeigen, Gnade und Zorn scheidend abwägen, von seinem Versöhnungsleiden aus auf die ewige Pein hinweisen — wendet er sich wieder um, tritt wieder an zuerst — und der Zug geht weiter nach Golgatha, wo zunächst schrecklicher und vollständiger, als die mitleidigen Weiber sich vorstellten, das ταῦτα ποιοῦσιν erfüllt werden mußte.

Erstes Wort vom Kreuze.

Luk. 23, 34.

Wir sind angekommen auf **Golgatha.** Hätten wir doch lauter Leser, die entweder schon singen oder noch singen lernen mit dem Dichter der Brüdergemeinde: „Ich bin durch manche Zeiten, wohl gar durch Ewigkeiten in meinem Geist gereist; nichts hat mir's Herz genommen, als da ich angekommen auf Golgatha — Gott sei gepreist!" Durch Zeiten des eignen Lebens und der ganzen Geschichte der Menschheit, wohl gar durch Ewigkeiten im Suchen, Forschen und Betrachten — daß dort nichts uns das Herz voll Sünde und Sehnen völlig nimmt für Gott, um es in Gott zu einem andern zu machen und wiederzugeben, das weiß Jeder, dem es auch so genommen ist. Reise, wohin du willst, mit deinen Füßen und in deinem Geist: überall am Ende schon eine Schädelstätte des Todes und Gerichts, hinweisend auf die neben Jerusalem. Hier aber ertönt nicht bloß das Wort vom Sinai: der Tod ist der Sünde Sold — sondern die Gnadengabe des ewigen Lebens verklärt sich siegreich im Kreuze, das auf der Stätte steht. Aus der tiefsten Tiefe des Verderbens bricht zur höchsten Höhe

hervor die Liebe Gottes in Christo Jesu; wessen Glaube sie ergreift, kann Gott preisen, der auch ihm diesen Sieg gegeben. In den drei theologischen Sprachen zeuget für alle Sprachen der Welt die Ueberschrift vom Könige der Juden als dem Heilande der Welt.*) Alle, sonderlich auch die schmachvollsten Umstände seiner Kreuzigung erfüllen das prophetische Wort und werden zu lauter Beweis für die Predigt des Evangeliums. Die Geschichtschreibung aber des heiligen Geistes in dieser allerheiligsten Geschichte über Alles, was je durch Zeiten und Ewigkeiten geschehen kann, feiert hier ihren Triumph.**)

Erfüllt wird nun das Jes. 53, 12. geschriebene Wort: unter die Uebelthäter ist Er gerechnet, um der Vielen Sünde zu tragen. Damit es aber ganz erfüllt oder vielmehr die Erfüllung offenbar werde, spricht er, was dort geweissaget ist, aus in einer Fürbitte für die Sünder. Das ist jetzt sein erstes Wort, denn bei der Verweigerung des berauschenden Trankes hat er höchst wahrscheinlich nicht gesprochen, bloß mit Geberden abgelehnt. Die Sitte des Mundschlosses für Malefikanten, welche Sepp erwähnt, war auch als seltene, äußerste Grausamkeit noch nicht vorhanden, oder sie durften doch nicht solches thun, weil die Welt noch Worte seines Mundes empfangen sollte. Sie kreu-

*) Man darf so sagen, insofern das ἑβραϊστί, freilich das damalige Volksidiom, doch die hebräische Sprache vertritt, wie selbst in Jesu Munde bei dem Eli-Ruf. Genau genommen fehlt neben der amtlichen und gelehrten Sprache die heilige, darin zeigt sich aber an, daß alle Volks- und Verkehrssprachen für diesen König nunmehr neu geheiligt werden sollen.

**) Wir können uns nicht versagen, folgende, von einem Augen- und Ohrenzeugen einst dem seligen Heß mitgetheilte „Anekdote" hier wieder mitzutheilen in ihrer Originalsprache. Dans une de ces soirées du baron d'Holbach, où se réunissaient les plus célèbres incrédules du siècle, on venait de se donner pleine carrière pour rélever le plus plaisamment du monde les prétendues absurdités, les bêtises, les inepties de tout genre dont fourmillent nos livres sacrés. Le philosophe Diderot, qui n'avait pas pris lui même une mince part à la conversation, finît par l'arrêter tout-à-coup en disant: „A merveilles, Messieurs, à merveilles, je ne connais personne en France ni ailleurs, qui sache écrire et parler avec plus d'art et de talent. Cependant malgré tout le mal que nos avons dit, et sans doute avec beaucoup de raison, de ce diable de livre, j'ose vous défier, tout tant que vous êtes, de faire un récit qui soit aussi simple, mais en même tems aussi sublime, aussi touchant que le récit de la passion et de la mort de Jésus-Christ, qui produise le même effet, qui fasse une sensation aussi forte, aussi généralement ressentie, et dont l'influence soit encore la même après tant de siècles." Cette apostrophe imprévue étonna tous les auditeurs et fut suivie même d'un assez long silence. — Mit dieser Note wollen wir Jeden, der es etwa noch bedarf, bitten, für unsre Auslegung der Worte vom Kreuz erst die ganze Passionsgeschichte recht durchzulesen.

zigten ihn — das hat Lukas vorangeschickt, also nachdem der Herr dies geduldig hingenommen, redet er sein erstes Wort vom Kreuze, vielleicht auch noch während der Hammerschläge, so daß damit inne gehalten wird, als er den Mund aufthut. Die beständige Fürbitte seines betenden Herzens wird zum lauten Ausdruck und Zeugniß. Laßt uns zuerst annähernd ein wenig betrachten: welch ein Wort!

Nichts von Widerstand! Er wehrt sich nicht, und obwohl er sagen konnte: Hebt euch hinweg! Stürzt nieder vor Mir! spricht er bloß mit Ergebung: was sie thun. (*Ποιοῦσι*, vielleicht anknüpfend an *ταῦτα ποιοῦσιν* vorher V. 31.) Nichts von Zorn! Er schilt nicht und ruft nicht die Rache auf: Vergilt ihnen, laß mich deine Rache an ihnen sehen! (Jer. 20, 12.) Nichts von Verklagen oder Klagen, kein Hülferuf etwa: Hilf mir! Auch nicht das Wort, womit wir arme Sünder, manchmal mit halber Wahrheit und halbem Hochmuth, noch im besseren Falle so geschwind zu sein pflegen: Ich vergebe euch — obwohl Er als der Heilige die Macht hat zu vergeben, wie zu verdammen (Joh. 8, 11.) — auch jetzt im Tode nur fremder Sünde gedenken kann, ferne bleiben muß von jedem: Vergib Mir! Sich selbst bekennend zugleich und verleugnend bis an's Ende gedenkt er wieder, wie unterweges an die Töchter Jerusalems, nicht seiner selbst, wie sonst Menschenkinder — dennoch aber macht er sich geltend mit seinem Rechte, für Andre den Vater anzurufen. Es ist eine unendliche Freundlichkeit der Selbstverleugnung, Demuth der Verhüllung mit der Erhabenheit dieses Wortes verschmolzen. So sagt er nicht etwa jetzt wieder hervorhebend: Ich will euch nicht verklagen vor dem Vater, ich will bitten für euch — sondern er bittet eben gleich in kindlichster Einfalt, als thue er damit nur seine Schuldigkeit, wie der sterbende Sünder mit Bekenntniß und Flehen für sich selbst. Damit jede Spur des eigenen Richtens, jeder Anklang auch des erlaubtesten und nothwendigsten Denkens an sich selbst doch diesmal dem Worte genommen sei, sagt er sogar nicht einmal: was sie mir oder an mir thun. Er sagt ferner: Vergib ihnen — was sie thun — denn „deinen Kindern" kann er freilich nicht sagen, obwohl Sein Anrufen des Vaters auch ihnen zu Gute kommt. Aber er bezeichnet die Gemeinten mit nichts Anderem als mit der freundlichsten Voraussetzung: denn sie wissen nicht! Er enthält sich, obwohl das, wie wir sehen werden, im Hintergrunde der Sache seine schauerliche Wahrheit behält, er enthält sich dennoch im mildesten Ausdrucke jeder Unterscheidung, wie etwa: Vergib allen denen, die noch nicht ganz wissen — oder: Vergib ihnen, wenn sie nicht wissen, was sie thun.*)

*) Freilich, eben so wenig kann er sagen: auch wenn sie es wissen, auch denen, die ohne Irrthum sündigen. Am allerwenigsten ist von dem Urheber aller dieser Sünde, von dem Satan die Rede mit einem: Vergib ihm!

Seine „Fürbitte" ist unendlich mehr, eigentlich specifisch etwas ganz Anderes als jede sonst auch sündigen Menschen mögliche und ziemliche Fürbitte; denn Er spricht sein Wort nicht bloß als eine Bitte wie Andere, sondern zugleich in demselben, ihn stets erfüllenden Bewußtsein: Vater, ich weiß, daß du mich allezeit erhörest. Sein Fürbitten ist auch hier begründet, als ob er spräche, was er doch demüthig zurückhält: Vater, ich will, daß du ihnen vergebest. „Vater!" Hiermit bestätiget und behauptet er abermals in der demüthigst=erhabensten Form sein Bekenntniß, daß er der Sohn Gottes ist und auch am Kreuze, im Kreuzestode bleibt. Nicht etwa nur als heiliger Mensch, recht eigentlich als der menschgewordene Sohn ruft er Gott mit dem Vaternamen an; sofort aber folgt, eng verbunden damit, der Ausdruck, daß es hier um Vergebung sich handle, Vergebung bereit sei.

Näher zu fassen und theilen, dies erste Wort vom Kreuze verkündigt uns ein Dreifaches. Erstens die vollkommene, bis in den Tod bewahrte und bewährte Liebe des heiligen Menschensohnes, insofern der zu Gott aufsteigende Ausdruck schon zur Voraussetzung hat, daß er als Mensch nur vergibt und liebt. Sein ganzes Leben war solche Liebe, sein Sterben drückt das Siegel darauf. So sanftmüthig und demüthig stirbt er unter den Händen der Peiniger, daß es ihm schon als zu viel erscheint, seinerseits nur von Vergebung zu sagen. Zweitens aber, wenn wir tiefer eindringen, zeigt uns das Wort die versöhnende Liebe — und zwar des Vaters selbst, wie sie sich offenbaret durch den ihn so erkennenden, so anrufenden Sohn. Bei Gott ist die Vergebung, daß man ihn fürchte, um ihn lieben zu lernen. Kein Mensch kann — auch nur in dem Sinne, wie es die Schrift herablassend mit gleichem Worte nennt, vergeben, ehe ihm vergeben ist; sonst ist sein unberechtigtes: „Ich vergebe!" Unwahrheit und Sünde zusammen. Christus also, weil er jetzt in der Gleichheit der Uebelthäter am Kreuze hängt, bittet zwar nicht für sich selbst um Vergebung zuvor, aber er schweigt doch seines Vergebens und weiset zum Vater, stellt es Gott anheim. Wiederum jedoch: dieser die Welt mit sich selbst versöhnende, die Sünde der Welt ihr nicht zurechnende Gott ist kein Anderer, als der in Christo ist, der Vater dieses Sohnes. Nehmlich, der durch Ihn dann auch unser Vater werden will und wird, keinesweges an sich schon ist. Folglich zwar nicht ausgedrückt, was sich von selbst versteht: Mein Vater — um die über Alle offen stehende Vaterliebe anzurufen; aber auch nicht etwa: Vergib deinen Kindern! In diesem die Erhörung empfangenden Bittrufe des Sohnes redet die Stimme der ewigen Liebe selbst ihre Verheißung: Ich will vergeben. Doch nur durch solche Versöhnung, wo der Gerechte für die Uebelthäter in's Mittel tritt. Mithin zeigt uns endlich drittens die

Wort Beides zusammen, sowohl Grund als Gränze der Vergebung und Versöhnung für die Sünden der Welt.

Grund ist und bleibt diese Fürbitte des Sohnes, welcher allein in der Gestalt gleicher Verdammniß am Kreuze dennoch „Vater" spricht. Indem sein Blut vergossen wird, kommt das zuvorgesprochene Zeugniß dazu: für euch, zur Vergebung der Sünden! Also wir haben hier im Beginn des eigentlichen Todesleidens, des versöhnenden, das Zeugniß von der Ursach, Absicht und Frucht desselben: Darum, dazu leide ich's! Denn Er „weiß was er thut" in diesem seinem leidenden Vollbringen! „Die empfindlichsten Klagen in den Leidenspsalmen lenken immer wieder ein auf den Preis der süßen Frucht, so daraus erwachsen sollte, auf das Leben, das so viele Elende daraus schöpfen würden; und so kann man mit Grund sagen, daß der Herr Jesus seine wirkliche schmerzliche Kreuzigung sich versüßt habe mit diesem Zeugniß vom Segen seines Leidens." (Rieger.) Der hier als König nackt am Kreuze hängt, bezeuget so nicht bloß: „daß man ein König sein könne, und brauche von dieser Welt keinen Faden dazu" — sondern dieser Nackte deckt allein unsere Blöße. (1 Mos. 3, 21.) So ist das Sinnbild beim deutenden Worte sichtlich vorhanden, daher Lukas in demselben Verse dazu setzt: Und sie theileten seine Kleider.

Wie weit reicht nun aber das versöhnende Wort, welches für damals wie für heute noch die Rache über die Uebelthäter aufhält? Wer sind diese Uebelthäter, für die es gesprochen ist und gilt? Das Wort spricht absichtlich unbestimmt, um Jedem, der hinein will und kann, Raum zu lassen, weiter nichts als: ihnen. Er spricht nicht etwa gar: meinen Feinden — er meint aber im weitesten Sinn wirklich Alle, die Schuld sind und mitthätig an dem, was ihm geschiehet. Das sind allerdings und jedenfalls zunächst die Henker, die ihn kreuzigen, wie schon die Verbindung bei Lukas lehrt, etwa die vier Kriegsknechte, welche das Hinrichtungswerk ausführen. Man könnte zwar versucht sein (mit v. Gerlach) zu sagen: „Diese Fürbitte that Jesus nicht für die Soldaten, die ihn an's Kreuz schlugen, sie hatten bei dieser Handlung an und für sich gar keine Schuld, und thaten sie im Gehorsam" — als ihre Schuldigkeit. Aber das ist doch nur irre führender Schein, denn sie waren ja sonst Sünder, wie die Andern, auch ihr gehorsames, unbedenkliches Ausführen des Befehles war nicht ohne sündige Lust daran, oder hing jedenfalls zusammen mit ihrem ganzen Sünderzustand, mit der Sünde der Welt insgemein, welcher hier eben der Herr seine Kreuzigung zuschreibt. Insofern schon gehet das Wort zunächst und zuerst auf sie, als durch sie sich verkörpert darstellt das Allgemeine: sie kreuzigen ihn. Abermals wie so oft ergreift der Herr das unmittelbar Nächste in der konkreten Erscheinung,

schaut und meint aber darin Alles, was darin erscheint und sich abbildet. Er spricht: Vergib meinen Kreuzigern — und meint damit weiter alle Sünder als seine Feinde, wo möglich alle Menschen, denen er heilig vor Gott gegenüber bleibt, indem er sich ganz mit ihnen, ihrem Elend, ihrer Schmach verbrüdert, als der allein Schuldlose für ihre Schuld eintritt. Hier bittet er für die Welt (Joh. 17, 9.), und auch diese Fürbitte gehet fort im Himmel. Hebr. 7, 25. Aber nicht einmal für die den Jüngern entgegenstehende Welt allein. Auch Petrus der Verleugner ist eingeschlossen mit dem, was er gethan hat zur Erfüllung der Schmerzen für seinen verleugneten Herrn; auch Johannes und Maria mit dem Thun ihres Herzens in der sündigen Schwachheit, wie es der Herr durchschaut. Auch die Mörder, zwischen denen Er als der unter die Uebelthäter Gerechnete mitten inne hängt, sind eingeschlossen mit all' ihrem Gethanhaben und Thun, insofern hier die ganze Welt mit ihrer Sünde als die Ursacherin des Kreuzestodes Christi gilt. Auch die Hohenpriester und Aeltesten, die ihn verurtheilt, dem Pilatus übergeben, seine Kreuzigung mit dem gewaltigsten Eifer der Bosheit ertrotzt und erschrieen hatten? Manche von ihnen gewiß, Alle nehmlich, denen schon Kaiphas Joh. 11, 50. ein weissagend richtiges Zeugniß ausgestellt hatte: Ihr wisset nichts! Aber am entferntesten, am wenigsten noch diesen Rath- und Rädelsführern gilt das Wort, und Manche meinen sehr falsch: „daß der Herr besonders an seine Todfeinde und eigentlichen Mörder in diesem Gebete gedacht, also besonders für die schrecklichen Menschen gebetet habe, die seine Verurtheilung mit teuflischer Tücke betrieben hatten." O nein, so dürfen wir das in tiefster Allgemeinheit geredete, zugleich (wie wir alsbald betrachten werden) sich selbst beschränkende Wort nicht sonderlich deuten, eben so wenig auf die Richter und Kläger vornehmlich, als auf die exekutirenden Soldaten. Zwar sagt der Herr jetzt nicht, was wir in seinem Σὺ εἶπας an Judas und Kaiphas ausgesprochen fanden, zwar will er gleichsam jetzt nicht die Wissenden ausnehmend unterscheiden, sondern stellt Alles Dem anheim, der da recht richtet; aber er schließt doch sein Wort so ab, daß nur für die noch vergebungsfähigen Sünden Vergebung erbeten wird, nicht für die Sünde zum Tode 1 Joh. 5, 16.

Was sie thun — dieser zwischen Vergangenheit und Zukunft in die Mitte tretende Ausdruck umfaßt allerdings alle Sünde der Sünder, die in der Kreuzigung des Sohnes Gottes als ihrer Centraläußerung erfaßt wird, also, wie Langer*) predigt: die Sünden, welche dieser Fürbitte vorausgingen, und die Sünden, welche ihr folgten. Die Für-

*) Predigten über die sieben Worte Christi am Kreuze. Halle 1842.

bitte schaut zurück auf Alles, wodurch sie so weit gekommen, ihn jetzt zu kreuzigen, und voraus auf Alles, was sie dies fortsetzend noch thun werden. „Das Wort dieser Fürbitte breitet zwei Arme aus, den einen, um die Sünden zu tilgen, die ihr vorausgingen, den andern, um die Sünden zu tilgen, die ihr folgen würden.“ Das ist allerdings wahr; fragen wir aber weiter: Soll und kann denn Alles vergeben werden, was Alle thun, gethan haben, thun werden? — so müssen wir Nein sagen und erkennen, daß das fürbittende Wort mit dem Grunde der Versöhnung zugleich die Gränze derselben ausdrückt.

Der erste und eigentliche, objektive Grund aller noch möglichen und darum wirklichen Versöhnung war nur unausgesprochen angedeutet im Anrufen des Vaters und lautet, wenn wir ihn hervorholen: Denn Ich, der Sohn, bitte für sie an demselben Kreuze, woran ihre Sünde mich schlägt! Sofort aber tritt auch die Gränze dieses Versöhnens heraus, indem eine subjektive Bedingung, folglich eine Beschränkung, die ein Andres übrig läßt, als Grund ausgedrückt wird. So verhüllend als nur sein durfte, so milde vorbeigehend an den Ausgeschlossenen, als nur geredet werden konnte, und doch deutlich genug mit einem „Denn“ für die Vergebung, welches zugleich als bedingendes „Wenn“ gelten muß, ist die Fürbitte gesprochen. Alle sind gemeint, von denen der um Alles wissende Sohn noch sagen kann, weil er es weiß: daß sie nicht wissen, was sie thun. „Das heißt nicht so viel, als ob ihre Unwissenheit die Gnade meritire, sondern der Grund ist hergenommen von dem miserabeln Zustand.“ So redet die Berlenb. Bibel auch gut, aber noch nicht vollständig; das ganz Richtige wäre vielmehr: denn es ist noch möglich, daß ihnen Vergebung widerfahre. Dies allein ist der innerste Sinn des begründenden Denn, welches ein beschränkendes Wenn hinter sich hat. Zwar nennt das mildeste Wort der weitesten *πάρεσις* und bereitesten *ἄφεσις*, das wir hier haben, sogar nicht einmal *ἁμαρτάνειν* oder *ἁμαρτία* (wie Stephanus Apostg. 7, 59.) — dennoch ist von Sünde die Rede, weil von Vergebung. Fern bleibt das, leider unverständig und muthwillig dazu gemißbrauchte Wort des Herrn von jener flachen, gewissenswidrigen Theorie, die nichts von Gnade oder Sünde weiß, weil sie die sogenannte Sünde nur aus dem Nichtwissen herleitet, für einerlei mit Unwissenheit erklärt — wie man oft vernehmen muß die weichliche Klage und thörichte Hoffnung: „Die armen Menschen, wenn sie nur wüßten und erkenneten, so würden sie nicht sündigen,“ d. h. sie sündigen gar nicht! Also daß ihnen geholfen wäre mit der Lehre, und die Versöhnung nur in der Wegnahme des Irrthums bestände! O nein, eben in dem vielsagenden *τί* (sie wissen nicht, was, wie sehr Böses sie thun) ist wiederum zugleich das Thun als Sündigen bezeich-

net.*) Die irrenden Schafe (Jes. 53, 6. als welche Stelle der Herr wohl mit im Sinne hat) sind zugleich dennoch lauter verlorene, freiwillig und wohlbewußt abtrünnige Kinder des himmlischen Vaters.

Die geringste, wirkliche Sünde ist nicht ohne ein Wissen darum, daß wir mit Willen übertreten, sonst wäre keine Sünde da, sonst würde nicht etwas gethan, das zu vergeben ist. Denn jede noch als möglich erbetene Vergebung setzt Zweierlei voraus: eine wohlbewußte Schuld und noch einen Irrthum dabei. Die Schuld als solche liegt immer im bösen Willen, am bloßen Irrthum ist nichts zu vergeben, nur zu heilen und helfen, jeder sittliche Irrthum aber hat selber Schuld in sich und ist durch frühere Sünde verschuldet. Dennoch ist bei jeder noch vergeblichen Sünde anderseits ein Nichtwissen, vom ersten „Betrug" der Schlange bis an die Gränze, wo freilich zuletzt die gesteigerte Sünde in völlig bewußte Bosheit endet. So war damals der Zustand Aller, welche die Fürbitte zunächst umfaßte: von den unwissendsten und doch nicht unsündigen Kriegsknechten bis zu den Wissenden in Israel, deren Sünde doch nicht ohne Verblendung war, diese Verblendung aber wiederum selbstverschuldet, so daß Langer mit Recht sagt: „Größer beinahe als diese letzte Gräuelthat (die Kreuzigung des Herrn) erscheint die Verschuldung, aus der sie hervorgegangen war." Sogar für das ganze Volk Israel, welches die Blutschuld auf sich rufend gewissermaßen „die Vergebung sich verbeten hatte"**) — gilt dennoch Joh. 15, 22—25. Aber das eigentlichste Was bei ihrem Thun erkannten die Meisten nicht, das Wissen darum im tiefsten, vollsten Sinne war nicht vorhanden. Manche brachten der Narren Opfer und meinten, Gott einen Dienst zu thun, wußten aber nicht, was sie Böses thaten, indem sie weder den Vater noch Christum erkannten. Pred. 4, 17. Joh. 16, 3. Den unschuldigen Menschen, den heiligen Mann von Gott mit Thaten und Wundern bewiesen erkannten fast Alle, nur Wenige wußten, daß er Christus, der Sohn des lebendigen Gottes war. In der That, das Letztere ist die Hauptsache in dem Nichtwissen was sie thun, indem der Herr abermals hiemit verhüllend spricht anstatt: sie wissen nicht, wem sie dies thun! Ist das

---

*) Die sehr gewöhnliche, wohlgemeinte Rede, wie hier der Herr so mild und gütig entschuldige, trifft eigentlich die Sache nicht scharf und genau genug, indem sie nur sogleich dies Entschuldigen ergreift, anstatt vorher tiefer im Worte zu gründen, dann erst über die wunderbar in der Tiefe der menschlichen Sünde selbst gefundne Entschuldigung zu staunen.

**) Nach dem Ausdruck der trefflichen, obwohl herrnhuthisch gefärbten Predigten über die sieben Worte (Breslau bei Hirt, 3. Aufl. 1847.) welche wir mitunter anführen oder benutzen werden.

nicht so bis auf den heutigen Tag bei den Meisten, vor den Augen des Herzenskündigers bei sehr Vielen noch, wo wir schon bewußt muthwilliges Widerstreben vollendeter Bosheit sehen möchten? Er findet noch Irrthum und also Raum zur offen gehaltenen, künftigen Vergebung, hier in der entsetzlichsten Explosion der Sünde, vor der wir uns in den Passionsbetrachtungen stets neu entsetzen. „Schauderhaft, daß sie nicht wissen, was sie thun! Unbegreiflich, wie sie es nicht wissen! Doch sie wissen es wirklich nicht. Nicht Schonung, Ueberzeugung legt dem Sterbenden dies Urtheil in den Mund." So predigt Dräseke, und nicht bloß naiver, auch tiefsinniger noch hat schon Rambach gesagt: „Hierin hat der Sohn Gottes ein Meisterstück seiner Liebe bewiesen, daß er aus dem, was eine Materie zur Anklage hätte sein können (denn diese Unwissenheit war unverantwortlich) eine Materie zur Entschuldigung machet." Das Gesetz Gottes weiß nichts von der Exception: Ich habe es nicht gewußt — aber die Gnade richtet anders. Christus am Kreuze weiß, daß die verblendeten Sünder selbst nicht um Vergebung bitten, darum thut Er es erbarmend für sie, spricht es, wie ganz in sie versenkt und an ihre Stelle tretend, ihnen vor, um sie so zu ermuntern, daß sie zum „Vater" kommen durch Ihn. Augustin: Oravit misericordia, ut oraret miseria; oravit medicus, ut oraret aegrotus; oravit judex parcere desiderans, ut reus indulgentiam quaerat.

Weit, sehr weit also breitet allerdings diese versöhnende Fürbitte mit ihrer gnädigen Entschuldigung die Arme aus über die vielen Sünden und Schulden, bei denen irgend noch Irrthum zu finden ist. Wir sagen auch noch richtig mit Lange: „den einzelnen Verschuldeten an dem Kreuze kam sie zu Gute nach dem Maaße, als sie in der That nicht wußten, was sie thaten." Falsch aber gewiß würden wir mit demselben Lange fortfahren: „Ganz wissen aber konnte es Keiner. Denn wie könnte die Sünde sich selber ganz klar werden?" Dieser Doppelsatz, welcher die Möglichkeit ganz wissender, darum von der Versöhnung ausgeschlossener Sünde leugnen will nicht bloß für die damalige Geschichte, sondern sogar überhaupt und unbedingt, ist falsch; denn er verkennt das abgründliche Wesen der Sünde, deren Irrweg zuletzt im (vom Feuer hinlänglich beleuchteten) Abgrund enden muß, wenn er nicht aufgehalten wird, und widerspricht der Schrift, nehmlich Allem, was wir schon (Th. II. S. 32—39.) von der unvergeblichen Sünde nachgewiesen haben. Auf jene Erörterung uns zu berufen, mag hier genug sein. Der Herr würde schon nicht sein *οὐ γὰρ οἴδασι* dazustellen, wenn es sich für alle Sünde von selbst verstände, wenn nicht über diese Gränze hinaus, bei Andern, die sein *αὐτοῖς* nicht mehr meinen kann, ein *οἴδασι* vorhanden wäre. Es gibt eine

Sünde zum Tode, für die nicht gebeten werden darf; solche beging damals wenigstens Judas gewiß, Kaiphas und Manche mit ihm wahrscheinlich, sie kann sogar jetzt, wo das Wissen immer näher gelegt ist, nur öfter noch begangen werden. Man vergleiche noch, was wir zu Luk. 22, 53. (in diesem Theil S. 283.) über das betreffende Urtheil in der Apostelgeschichte gesagt, und verstehe daraus die eben so beschränkende Stelle 1 Kor. 2, 8. Die Sünde des Menschen, des von der Schlange betrogenen, kann als solche noch Unwissenheit heißen und ein Opfer finden, daher Hebr. 9, 7. dieser Ausdruck; die Sünde des Teufels weiß ganz, was sie will und thut; endlich, die ganz des Teufels Gewordenen unter den Menschen wissen es desgleichen, sind und bleiben daher seines Theils.

Endlich übersehe man ja nicht, was das erste Wort vom Kreuze noch andeutet mit dem vorhandenen Nichtwissen: daß eben darum das heilsame Wissen, Erkennen und Bekennen der Buße noch möglich bleibt, daß dies auch ohne Zweifel als Bedingung des Vergebens vorausgesetzt, ja für Viele, von denen hier die Rede ist, gewissermaßen vorherverkündigt, geweissagt wird. Sonst würde ja diese Fürbitte die Gnade ganz allgemein und unbedingt erbitten oder zusprechen, im Widerspruche mit der ganzen Schrift, welche sachgemäß vielmehr auch für das geringste Sündigen die Buße dazu verlangt. Man sehe z. B. nur gleich Luk. 24, 47. Aus der Buße allein folgt sodann der Glaube, Buße und Glaube aber sind überall und immer unerläßlich, wo Vergebung empfangen werden soll. Die apostolische Predigt weiß es nicht anders, und wenn es anders wäre, so wäre sie nach dieser versöhnenden Fürbitte so zu sagen unnütz geworden! Das ist ein schnöder, muthwilliger Mißbrauch dieses heiligen Wortes, welcher die natürlich ihre Bedingungen voraussetzende Bitte um Vergebung ohne Weiteres als unbedingte Versicherung und Zutheilung nimmt. Der Herr ist barmherzig, aber es heißt: Erkenne deine Missethat! Jer. 3, 13. Wenn dem Sünder die Augen aufgehen, aufgethan werden (Apostg. 26, 18.) über seine bisherige Sünde — dann weiß er, was er gethan hat aber nicht mehr thut, anders als vorhin; dann erst spricht die Buße mit anderem, volleren Verständniß dieses Wortes: Ich habe gesündiget! Diese Erkenntniß aber wird zugleich die Erkenntniß: Ich habe dich auch gekreuziget, mein Herr und mein Gott — ich habe Dir Arbeit und Mühe gemacht! (Jes. 43, 24.) So liegt die Erfüllung des „Vergib ihnen!" in der Zukunft: wenn sie zum bußfertigen Wissen gelangen werden, diese jetzt nicht Wissenden. Das jetzige Nichtwissen macht die künftige Vergebung möglich, weil noch ein Aufthun der Augen zur Bekehrung möglich bleibt, und so lange noch eine solche Zukunft als möglich bevorsteht, gilt und wirkt auch die Fürbitte

fort.*) Dieselbe Bitte bittet folglich zugleich den Vater: Hilf ihnen zu diesem Wissen! Gib ihnen Frist und Trieb zur Buße! Natürlich wiederum nur: ob sie es annehmen möchten. 2 Tim. 2, 25. 26. Die Erinnerung an dies Wort von der noch bereiten Vergebung hat, wie vielleicht jetzt schon Manchen, so gewiß hernach bei der apostolischen Predigt Vielen zur Buße geholfen, indem sie das Glauben und Vertrauen vermittelte an und auf eine Gnade, die bei der bisherigen Sünde noch Unwissenheit gesehen hat. Ohne solches Vertrauen aber ist schon die erste Buße überhaupt nicht möglich. Solche heilsame Wendung kommt oft sehr spät nach, darum reicht auch das „Vergib ihnen!" so weit in die Zukunft hinaus, durch viele Gerichte vor dem letzten hindurch. Dennoch bleibt eine Gränze übrig und ein letztes Zorngericht, wie selbst Luther über diesen Text etwas ungenau, doch in der Hauptsache sehr wohl gepredigt hat: „Die einfältige Meinung ist, daß der Herr zweierlei Sünde anzeigen will. So soll mans nun unterscheiden und sprechen, alle Sünden haben das Opfer und Gebet Christi zwischen sich und Gott, darum daß sie Gott nicht zurechnen will, soferne daß sie (erkannt und) bekannt werden, und daß man sich halte an diesen Hohenpriester mit seinem Opfer und Gebet am Kreuz; jene Sünden aber, die wider die Gnade streiten und nicht wollen Sünde sein, wie des linken Schächers und der Hohenpriester Lästerungen sind, die gehören hieher unter das Gebet Christi nicht. Es ist ein großer Unterschied zwischen der Sünde, die man erkennt, daß Sünde sei (soll heißen: hinterdrein besser noch erkennen kann, wie große Sünde gewesen sei), und zwischen der Sünde, die man nicht erkennt (soll heißen: muthwillig, obwohl erkennend, nicht bekennen, d. h. nicht bußfertig bekennen will) daß Sünde sei." Welch ein Ruf also, das rechte Wissen der Buße zu suchen, und zugleich welch eine Warnung in diesem Trostwort! Denn es fehlt viel daran, daß der Mensch in seiner Sünden Lauf stille stehen könne oder etwa gar immer unwissender, dadurch immer erbarmungswürdiger und schuldloser werde, vielmehr wird eben im fortgesetzten Thun des Bösen das Wissen darum immer deutlicher, kann und muß ohne die (immer schwerere) Buße sich endlich steigern zum unvergeblichen: Sie wissen was sie thun!

Unterdeß laßt uns, die wir Buße, Glauben und Erkenntniß haben, Christi Wort zum Vorbild unsrer Nachfolge nehmen, daß auch wir für die Unwissenden bitten. Dies Wort will jedes christliche Pharisäerthum, welches die Anderen lieblos und voreilig richtet, ertödten. Zwar

---

*) Jesus erkennt in ihnen noch ein Nichtwissen an: „als ein Moment, welches sie der göttlichen Vergebung fähig machen könnte, wenn es dereinst überginge in Erkenntniß der Wahrheit." So Christian Weiß, in den (übrigens rationalistischen, doch lesenswerthen) Bibelstunden, Eisleben 1847.

steht 1 Joh. 5, 16. geschrieben, aber es steht nicht ausdrücklich dabei: So Jemand siehet sündigen eine Sünde zum Tode. Denn wir sehen wohl allzumal noch, mit zunehmender Erkenntniß, unsre eigne Sünde, aber sehr selten sehen wir, was hier sogar am Kreuze der Herzenskündiger gleichsam nicht sehen wollte, und bei Seite ließ: daß dieser oder jener Jemand ganz weiß was er thut. Stephanus macht Jesu letztes Kreuzwort zu seinem ersten Sterbenswort, das ist uns jetzt erworben; er macht aber auch Jesu erstes zu seinem letzten, und das ist uns dabei zugewiesen.

Zweites Wort vom Kreuze.

Luk. 23, 43.

Was hat das erste Wort des Gekreuzigten gewirkt und vorbereitet in den Sündern, die es hörten? In Manchen vielleicht sofort Buße gewirkt, in Mehreren sie etwa von weitem, tief innerlich vorbereitet; die Meisten aber, und darunter auch Solche, die später sich bekehrten, hat es für jetzt nur gereizt zu stärkerem Ausbruch des bösen Thuns mit bösen Worten. Die innere Geschichte der Herzen um Golgatha bleibt zugedeckt — aber der äußere Verlauf der Sache wird so gezeichnet, daß wir daran genug haben, mehr als wir je zu durchdringen und auszulegen im Stande sind. Nach dem Zusammenhange der Erzählung bei Lukas folgt offenbar sogleich der Spott, welcher auch den einen Uebelthäter zum Lästern, den andern aber zum Bekennen und Bitten treibt, so daß nun die Verheißung des Paradieses für diesen gewißlich das zweite Wort des Herrn ist.*) Rambach**) sagt von dieser Aufeinanderfolge: „Das erste war ein Wort der Fürbitte, das andere ein Wort der Verheißung. In dem ersten wird eine Buß- und Gnadenfrist ausgebeten, in dem andern wird die Thür der Gnaden einem großen Sünder geöffnet. Das erste zielet auf die Gerechtmachung, das andere auf die Herrlichmachung; das erste betrifft das Reich der Gnaden, das andere das Reich der Herrlichkeit. In dem ersten Wort hat Christus sein hohepriesterliches Amt ausgerichtet, in einer auf sein eigen Opfer gegründeten Fürbitte; in dem andern Wort hat er eine königliche Handlung vorgenommen, eben zu der Zeit, da sein königliches Amt aufs äußerste verspottet wurde." Nun müssen wir aber, um die Antwort an den Schächer zu verstehen,

*) Die Meinung, welche das Wort an Maria und Johannes zum zweiten macht, wird hernach weiter widerlegt werden.

**) Betrachtungen über die sieben letzten Worte u. s. w.

zuvor desselben Bitte, wiederum für diese das ganze vorhergehende Spotten einigermaßen betrachten und etwas weit ausholend mit auslegen.

Und das Volk stand und sahe zu. Dies bloße Zusehen, so arg es schon war, wurde doch als bedenkliche Stille, aus der Anderes hervorbrechen könnte, dem Gewissen der Obersten, der eigentlichen Feinde und Kreuziger unerträglich. Da fangen diese Obersten an mit dem Spott, um die schwüle Luft zu brechen und, was in ihnen selbst sich regen will, zu betäuben. Das Ὁμοίως δὲ καὶ Matth. 27, 41. und Marc. 15, 31. meint nicht grade die Zeitfolge, sondern das Vergessen und Wegwerfen des Anstandes bei diesen Vornehmen sogar; auch Lukas berichtet V. 35. deutlich, daß die Obersten zu spotten anhoben, denn σὺν αὐτοῖς wird mit Bezug auf V. 33. 34. von Bengel richtig ausgelegt: cum iis, qui crucifixerant. Es weiset uns theils auf die Verspottung im Richthause, theils auf die spöttischen Gesinnungen und Aeußerungen, mit welchen eben jetzt die Kriegsknechte das Werk vollbracht hatten, zurück, will also sagen, daß auch die ἄρχοντες hiemit den Geringsten und Gemeinsten der Heiden sich gleichgestellt, Christum wenigstens mit Worten gekreuziget haben. (Hebr. 6, 6.) Es gibt einen heiligen Spott im Munde Gottes, Christi und heiliger Männer, welcher die reinste Wahrheit mit der schärfsten Liebe verbindet; aber der Spott der Gottlosen wider die Wahrheit und Liebe ist fürchterlich gottlos, hier um so fürchterlicher als erste Wirkung und Antwort für das erste Liebeswort vom Kreuze. „Oben am Kreuze betet die größte Liebe für die, welche unter dem Kreuze stehen, und während dies geschieht (eigentlich nachdem dies geschehen), wird von denen, welchen die Fürbitte gilt, grade das Liebloseste gesprochen und gethan." (Langer.) Das war „die Kreuzigung der heiligen Seele Jesu Christi" — wie Rambach seine Predigt davon überschreibt, das waren die Nägel, die ihm durchs Herz gingen.

Theils der nöthige Protest und Widerstand gegen irgend ein günstiges Gefühl für Jesum, theils noch mehr der Protest gegen den ersten Spott der Heiden über solchen Judenkönig, dem nur durch Einstimmen zu begegnen war,*) mußte dies Spotten der Obersten, bald auch des Volkes hervorrufen, und so ging der Heiden und Juden Bosheit selbst im Widerstreite vereint über den Mann am Kreuze los. „Haben wirs nicht längst gesagt, daß er ein Betrüger ist?" So beginnt etwa die Rede, um fortzufahren: „Siehe doch, wie er jetzt als Messias zu Schanden wird!" Er hat aufs erhabenste und rührendste von sich weg und auf sie, auf ihres Thuns noch zu vergebende Schuld gewiesen;

*) „Sie wollten es nun der Inschrift zum Trotz recht bestimmt an den Tag legen, daß sie mit dem Gekreuzigten nichts zu schaffen hätten." Lange.

sie aber wollen von sich oder Vergebung für sich nichts wissen und wenden's nur wieder auf Ihn, fahren fort in ihrem Thun. Alles ruft: Hilf dir selber! und verstärkt wird es: Bist du Gottes Sohn — ganz wie Satans erste Versuchung, die jetzt vollendend wiederkehrt. Einer nach dem Andern wagt seinen Witz anzubringen, sogar mit Kopfschütteln und Lästern vorübergehend am Kreuze, nicht einmal stehen bleibend! Das erste Wagestück des Frechsten, ihn selbst anzureden (mit einem Pfuy, *Οὐά* Marc. 15, 29.) geht wohl auch aus der Mitte der Obersten hervor; denn es bringt ja das noch zuletzt vorgebrachte Wort vom Tempel, verräth aber zugleich in der Leidenschaft beinahe das Verständniß seines richtigen Sinnes. (Baue doch den Tempel wieder auf — zerbrochen wär' er jetzt!) Dieselben Obersten, welche zuvor dekretirt hatten: Er ist nicht Christus, wie er sagt, darum soll er sterben — spotten jetzt wiederum: Er stirbt ja, darum ist ers nicht! „Das wäre nun also der Allerweltshelfer" — so soll es wie Zweifel an allen seinen Wundern klingen, und lautet durch Verwirrung ihrer Zunge doch nur als ein jetzt noch ausgestelltes Zeugniß der Anerkennung: Andern hat er geholfen! Und zur Liebe muß auch der vollkommene Glaube bezeugt werden: Er hat Gott vertrauet! Das ist zusammen ein „Zeugniß für seine reine Religiösität und uneigennützige Menschenliebe" — wie J. G. Müller sich ausdrückte. Vom Kreuz herabsteigen soll er, um sich selbst zu helfen, so redet die Selbstsucht, die nichts Anderes kennt als Aide toi-même im Akkusativ, und der Unglaube, der nichts Anderes kennt als Aide-toi même im Nominativ. Sie wissen auch nicht, was sie reden; sie wissen nicht, daß er zum Kreuz hinangestiegen ist, um Andern zu helfen mit ewigem Heil. Daß aber selbst die Hohenpriester und Schriftgelehrten das zugestandene „Gottvertrauen" verspotten als nun zu Schanden geworden, damit verräth sich des Herzens innerste Bosheit, damit lästern sie wirklich in Christo Gott selbst.*) Endlich indem sie nach Matth. V. 43. (entweder unwissend, oder in gewohntem, bewußtem Mißbrauch heiliger Worte zu Sprüchwörtern) mit dem 22sten Psalme reden, wird abermals auch dieser Spott zum Zeugniß der Wahrheit wider ihre Sünde und für Ihn.

Also Heiden und Juden, Oberste und gemeines Volk, Stehende und Vorübergehende lästern — sogar mitgekreuzigte Mörder, nehmlich Einer von den Beiden. Was Matthäus *ὀνειδίζειν*, Lukas *βλασφημεῖν* heißt, war nach diesem entscheidenden Ausdruck auf jeden Fall auch Spott. Also nicht, wie Krummacher meint, als ob der Lästerer einen verzweifelten Versuch gemacht hätte, den Herrn bei seiner Ehre

---

*) Wie Lange S. 1563. treffend ausführt.

zu fassen, dabei die Möglichkeit annehmend: er könne sich selbst und ihnen wohl helfen, wenn er nur wolle! O nein, solchen Eindruck von dem Manne zu seiner Seite hat Dieser gewiß nicht empfangen, der Sinn seines Wortes ist ein ganz andrer. Schwerlich zugleich „im trunkenen Muth," nachdem er von dem berauschenden Tranke genossen (wie Teschendorff meint), sondern richtiger: theils „in der Wuth des Schmerzes" *) theils von dem Vorgange der Spötter um ihn her gereizt und dahingerissen. Jetzt noch mit einem Seitenblick der Eitelkeit auf die Menge (Ich kann auch spotten!) — jetzt noch mit der Zunge, die er allein regen kann, jetzt noch ohne Herzensregung der Buße mit Schadenfreude, daß auch dieser Empörer gegen die Macht in der Welt ihm gleich geworden — ruft er sein: Hilf dir selbst und uns! Warst du doch unseres Gleichen — kannst du wirklich noch etwas, nun wir haltens mit dir und sind deine ersten Anhänger! Welche Bosheit! Welche Tiefe der Schmach für Jesum!

Der Freche hat gemeint, allgemeines Gelächter zu wecken und damit noch eine Heldenthat zu vollbringen — aber es kommt gar anders. Er hat keck voraussetzend schon mit im Namen seines Kreuzgenossen auf der andern Seite geredet: Hilf dir selbst und uns — aber ehe Jemand lachen kann, protestirt dieser Andre **) gewaltig wider solche Gemeinschaft mit Denen, die Gott nicht fürchten. Ein Missethäter fängt an dem andern zu predigen! Mehr noch, ein Mitgekreuzigter — von der Ehre, Würde und Macht des gekreuzigten Gerechten zu zeugen. Mitten aus dem Spotte der finstern Hölle bricht ein heller Blitzstrahl des Glaubens und Bekenntnisses für die Wahrheit hervor, und fährt mit Donnerschlag in alle Herzen und Gewissen umher. „Ein von der menschlichen

*) Friedlieb nennts zu gelinde: Unwille über seine Schmerzen.

**) War er vielleicht ein Heide, gegenüber dem Juden, der von „Christus" geredet hat? So findet ein Ungenannter (Die Evangelien, ihr Geist u. s. w. Leipzig 1845) in seiner und des Zachäus Rede das reinste und schönste Griechisch des ganzen Evangeliums! Früher schon hielt ihn auch u. A. Bengel für einen Heiden, aber wohl mit Unrecht. Denn dieser Schächer am Kreuz und der römische Hauptmann hernach repräsentiren vielmehr zusammen die Bekennenden aus der Juden- und Heidenwelt, der Erstere zunächst das noch im einbrechenden Gericht gerettete Judenhäuflein. Auch würde der Herr schwerlich zu einem Heiden vom Paradiese reden. Bengel hat zwiefach Unrecht in zwiefacher Künstelei. Wenn er sagt: non ad verba promissionum erga patres, sed ad primas origines de paradiso alludit — so muß man einwenden: davon wußte doch auch ein Heide nichts. Wenn er fortfährt: neque obstat conversi hominis sermo de Deo uno, nam fides in Christum protinus infert fidem in Deum unum — so ist das vollends nicht zuzugeben. Richtiger bemerkt Rambach, daß wohl Beide zu den aufrührerischen Juden Marc. 15, 7. gehörten. Ein Mehreres werden wir hernach sehen und finden.

Gesellschaft Ausgestoßener war der Erste und Einzige, welcher hier von der Wahrheit und Herrlichkeit Jesu durchdrungen, frei und unumwunden ein Zeugniß für ihn ablegte." So berichtet der beobachtende Nikodemus bei Teschendorff, und sagt dazu: solch Zeugniß eines Sterbenden im tiefen Schmerz über die eigne Sünde sei nicht zu verachten. Ja wohl! Man sehe hier wieder die allerwunderbarste Mischung von Ehre und Schande, bekennender Wahrheit und spottender Lüge: ein Mitgekreuzigter ist der Einzige, welcher Jesum jetzt als König bekennt — und wiederum, welch eine Gewalt und Ehre der Wahrheit grade in diesem Bekenntniß! Luther predigte dazu: „Dies ist ein Trostbild und Exempel der ganzen Christenheit, daß Gott den Glauben an Christum und das Bekenntniß nicht will lassen untergehen. Wollen die Jünger sammt Andern, die dem Herrn Christo verwandt, nicht bekennen noch glauben, sondern aus Furcht leugnen, sich an ihm ärgern und davon laufen: so muß ein Uebelthäter oder Mörder hervor, diesen Christum bekennen, von ihm predigen und andre Leute lehren, was man von ihm halten, und was man sich sein trösten soll."

Längst unwillig hat der in Bußgedanken Hängende die allgemeine Frechheit der Spötter vernommen, aber geschwiegen, bis der Mitgekreuzigte ihn in das „uns" hineinziehen will. Da muß er Diesen strafen mit dem aus tiefster Seele hervorbrechenden Wort: Auch Du nicht einmal — sogar Du noch nicht — fürchtest Gott? Das οὐδὲ straft zugleich die Andern alle; der Folgesatz will sagen: hast denn auch Du es noch nicht am Kreuze gelernt (wie ich)? Das ὅτι steht hier nicht gradezu für quamvis, wofür vielleicht Apostg. 1, 17., jedoch nicht Joh. 8, 45. verglichen werden kann; sondern es ist etwa zu ergänzen: fürchtest Gott nicht, wie du doch wahrlich solltest, weil —. (Bengel: quod — haec esset caussa timendi.) Nun das schöne Bekenntniß (wovon wir später sagen wollen), worin er wiederum in einem ἡμεῖς dem Gestraften sich erst gleichstellt, um ihm das freche σῶσον ἡμᾶς zu vergelten mit einem auch in des Genossen Seele hinein, kommunikativ gesprochenen bessern Wort, um dann den Gerechten in der Mitte vom scheinbar auch ihn umfassenden ἐν τῷ αὐτῷ κρίματι εἶναι auszunehmen, um endlich für sich selbst zu Jesu anders und geziemend zu reden. An sich selbst denkt er zuletzt, erst nach der Bestrafung des Sünders und der Anerkennung des Gerechten.

Aber nun auch, welch ein Gegensatz dieser Bitte mit jenem Spott! Arndt*) bezeichnet ihn treffend kurz: „Der Unglaube spottet, der Glaube betet." Das Gedenke mein ist wirklich ein Gebetswort, wie Nehem. 13, 14. 22. 31. 5, 19. und vielmal in den Psalmen zu Gott,

*) Die sieben Worte u. s. w. Halle 1842.

nicht bloß etwa Ps. 25, 7. woran man erinnert hat. Es ist nicht bloß etwa parallel mit Josephs Bitte 1 Mos. 40, 14. vergl. Sir. 37, 6. oder gemeint, wie wenn sonst unter den Juden die Anwesenden sich einem Sterbenden zur Fürsprache für Mitnahme ins Paradies empfahlen — worin dann der überall unverbesserlich erzkatholische Sepp wieder den Glauben an die Gemeinschaft oder Intercession der Heiligen ausgesprochen findet! Sondern das Κύριε mit dem Wort vom Reich liefert den Beweis, daß dieser Schächer höher von Jesu dachte. Dieses Gedenke mein schließt vor Allem zuerst die Bitte um auszuwirkende Vergebung bei Gott seinem Vater in sich; auch darum schließt es sich passend sofort an, als einzige Nachwirkung und Frucht der Fürbitte Jesu, die sogleich schon offenbar wird. Sodann aber, kühner noch, wagt er zwar nicht auszusprechen, aber doch anzudeuten, daß er nach empfangener Vergebung auch selbst in das Reich dieses göttlichen Herrschers eingehen möchte: Gedenke mein als deines Unterthanen! „Die feste Ueberzeugung des sterbenden Mannes von der Unsterblichkeit der Seele" — welche Niemeyer's Charakteristik ihm hoch anrechnet, ist das Geringste und versteht sich von selbst. Sein Glaube dringt viel höher! Leider sehr falsch und irreleitend ist Luther's Uebersetzung: wenn du in dein Reich kommst — nach Vorgang der Vulgata, mit Billigung Vieler, welche bis heute sehr willkührlich erklären, ἐν τῇ βασιλείᾳ sei für εἰς τὴν βασιλείαν gesetzt. O nein, das heißt es nicht, auch nicht einmal nach de Wette: zu deinem Reich — d. h. nach Neander: dein Reich in der Welt zu gründen, zur Aufrichtung desselben. Sondern weil er Jesum geduldig am Kreuze sterben siehet, kann er ja mit dem Kommen nur ein Wiederkommen meinen, und zwar, im Gegensatze der jetzigen Schwachheit: mit seiner Macht und Herrlichkeit. Also: in deiner sich beweisenden Königsmacht, als König. (Vergl. Matth. 16, 28.) Also gewiß nicht, wie z. B. Allioli die Note stellt: wenn du in dein himmlisches Reich, zu Gott deinem Vater kommst — wie leider der zuweilen unexegetische Dichter Knapp (Christl. Gedichte IV, 290.) singt: „wenn du gehst in deinen Himmel ein, dein Reich zu nehmen." Was für ein König der Juden er nicht sei, nehmlich nicht in weltlicher Weise nach jüdischer Erwartung, das ist ihm freilich wie aller Welt jetzt durch das Mitgekreuzigtsein offenbar; aber er ärgert sich nicht daran wie der Andre,*) sondern begreift, was Pilatus nicht begreifen wollte, daß er dennoch ein König sei, seiner Zeit auch auf Erden sein himmlisches, geistliches Reich als in seiner Person mitkommend erweisen werde. So weiß und bezeugt er fest: Dieser kann und wird

---

*) Der vielleicht, wie Lange sehr annehmlich, nur ohne sichern Textgrund zu schildern weiß, auf Jesum als Messias bisher jüdisch gehofft hatte.

sich selbst und Andern helfen! Dem Sterbenden, der nicht einmal einen Rock mehr hat, mit dessen etwanigem Reich es vor Menschenaugen jetzt gewiß aus wäre, traut er dennoch zu, daß er als König sich in Macht offenbaren wird. So liest er — mit „göttlichem Hellsehen in tiefster Nacht" (nach Krummacher's Ausdruck) — die Ueberschrift recht, als ob er die Bekenntnisse vor Kaiphas und Pilatus gehört hätte; mit kühnstem Glauben gegen die ganze spottende Welt*) schaut er voraus in das Königreich dieses neben ihm Gekreuzigten, allgemein Geschmäheten, und wird ein Apostel seiner Ehre, während seine Apostel niedergedrückt schweigen und zagen. So hell und weit kann gründliche Reue das Auge öffnen alsbald für geistliche Erkenntniß! —

Zu allem Bisherigen, obwohl Alles hörend, wie wir nun sehen, hat der Herr geschwiegen — jetzt kann er's nicht, jetzt muß er abermal reden! Keineswegs etwa nur in sich gekehrt, mit dem eignen Schmerze zu thun habend, wie sonst schwache Menschenkinder, hängt er an seinem Kreuze, sondern offen in Liebe und eingehendem Mitgefühl bis jetzt auch für das Entsetzlichste, das ihm diese Sünder, die er erlösen will, zu hören geben. Wahrscheinlich kann er die beiden Schächer nicht sehen, den Einen jetzt nicht anblicken, ohne sich mit Wendung am Kreuze schmerzliche Gewalt zu thun. Aber er vergißt das, wendet sich mit Freudebewegung, so sehr er kann, zum Anrufenden hinüber — reißt sich damit die Nägel tiefer ein.**) Wie könnte er doch schweigen, Er, an dessen Herz nie ein Bittwort umsonst geschlagen? „Der Haß verstummt, und seine Liebe behält das letzte Wort." Ja mehr noch, nicht bloß aus Liebe zu dem Elenden, voll Freude über das herrliche Buß- und Glaubenswort gibt er die Antwort. „Kein stärkender Engel vom Himmel hätte ihm willkommener sein können" — sagt Arndt mit tiefstem Gefühl. Daß er die Frucht der bald vollbrachten Versöhnung schon diesem Erstlinge zusichern und zutheilen kann, das ist (als Anfang zu Joh. 12, 32.) seine letzte Menschenfreude und erste volle Heilandsfreude auf Erden, in welcher er selbst den Vorschmack des Paradieses mitten im ὁμοίωμα τοῦ κρίματος hat. Mit seinem heiligen Amen, wie in vorigen Tagen, hebt er darum an, und Pfenninger bemerkt schön dazu, wie mitten im Jammer seinen Jüngern dadurch auf Einen Augenblick alle seine „Wahrlich, wahrlich ich sage euch" wieder in's Gedächtniß gerufen wurden. „In diesem Worte — sagt Lange gleich schön — ist Alles Gewißheit: das Vertrauen zu dem Ernst der Reue des Schächers; die Begnadigung desselben; die Versicherung des Fort-

*) Wodurch ihm, wie Alford sagt, ein ganz besondrer Ehrenplatz in Hebr. 11 zukommen würde.

**) Wie Pfenninger anschaulich dichtet.

lebens; die Zusicherung seiner seligen Vereinigung mit Jesu; die baldige Erfüllung aller seiner Wünsche an demselben Tage noch; die Zusage seiner Erhebung in den Himmel.“ Nur gegen den letzten Ausdruck „Himmel“ werden wir später Einwand bringen; zu dem ersten Moment aber, dem Vertrauen auf den Ernst (sowohl der Buße als des Glaubens) bei dem Schächer gehört anderseits, daß Christus erst mit seinem „Wahrlich“ den Glauben dieses Gläubigen zur Vollendung stärkt. *)

Man merke, wie genau der Herr auf Alles antwortet und obendrein für Alles mehr gewährt, als gebeten war, überschwänglich mehr, als der immerhin Kühne bitten oder verstehen konnte. Denn — „er richtet sich auch mitleidig nach dem schweren Glaubenskampf, den dieser arme Sünder noch vor sich hatte, indem er Alles viel näher bestimmt, als die demüthige Bitte es gewagt hatte.“ (Rieger.) Der Anruf lautete: Herr — darum: Wahrlich Ich dieser Herr sage dir. Gedenke mein — das wird überboten: Du wirst mit mir sein! und statt bloßen Andenkens volle Gemeinschaft und Gesellschaft verheißen. Wenn du einst in deinem Reiche kommst — dieser unbestimmten Zukunft entgegen: Heute noch! Auch das Letzte ist einestheils ähnlich überbietend, indem es einen Zustand seliger Genüge für den Schächer selbst an die Stelle der Königsgewalt Jesu setzt; doch anderseits liegt freilich, um das Heute zu behaupten, darin allein etwas die unklare Vorstellung Berichtigendes und insofern wirklich Beschränkendes: nicht gleich in das Reich, sondern für's erste in's Paradies. **) Denn bis jetzt ist dem Herrn Jesu der klare Blick in alle Verhältnisse und für jede Stufe des Weges, den Er selbst geht und die Seinen mit sich führt, noch nicht verdunkelt, wie hernach in der letzten Finsterniß seiner Seele.

Das Wort vom Paradiese hängt mit dem Worte von der Sündenvergebung eng zusammen, obwohl dieser Zusammenhang nicht im Worte hervortritt. Wie die Bitte nicht erst ausdrücklich um Vergebung bat, aber dies lag doch als zuerst Gebetenes im Grunde, grade so läßt es die entsprechend gewährende Antwort, der ohnehin die Fürbitte für alle zur Buße kommende Sünder schon vorausgegangen, unausgesprochen, gewährt aber die Vergebung so voraussetzend auf's gewisseste. „Alle Verstoßenen und Flüchtigen (aus dem verlorenen Paradiese) lockt die Inschrift am Wege: Vergebung der Sünden. Wer

*) Wie Rambach (Sieben Worte) ausführt, daß er diese noch beim ersten, starken Glauben zitternde und zappelnde Seele, die ἰσχυρὰν παράκλησιν brauchte, durch sein Wahrlich unterstützen mußte.

**) Bei Pfenninger verkehren das die Spötter: „Vom Königreich schweigt er fein still — es ist auch am sichersten, mit Abrahams Schooß zu trösten — es kommt Niemand nachzusehen, ob sie dort angelangt seien.“

denn dieses Wort sich zu eigen macht, ist auf dem Wege zum Paradiese." So Langer, und wiederum: „Ohne Sündenvergebung würde das Paradies zur Hölle. Durch die Sündenvergebung — wenn hier für diese Raum wäre — die Hölle zum Paradiese. Darum ist das Wort des Erlösers: Heute wirst du mit mir im Paradiese sein — nur eine andre Sprache für die Tröstung: Sei getrost, mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben!"

Die Berlenb. Bibel sagt: „Hier müssen wir nicht mit Nußschalen spielen, sondern auf den Kern gehen." Wir sagen dazu: Für's Erste ist der ganz offen liegende Kern des ganzen Wortes: Du wirst mit Mir sein! Zum Andern aber ist der süße Kern des Wortes „Paradies" — welches freilich, nebst dem Heute vollends, manchem Ausleger schon eine harte Nuß geboten — die Verheißung der Seligkeit. Zunächst schon darum gebraucht offenbar der Heiland grade diesen Ausdruck, um die Ruhe und Lust freundlich tröstend, für den Schächer wie für sich selbst, gegen die noch vorhandene Marter zu stellen, die εἰρήνη nach und aus dem κρίμα zu verheißen. Sodann aber winkt alsbald solcher Ausdruck noch weiter zurück und weiter voraus, sagt viel mehr, als etwa bloß: „bei den Seligen." Des Bittenden Bekenntniß: Wir leiden mit Recht das Gericht dessen, was wir gethan — klingt in Christi Gedanken nur als das allgemeine Wort der sündigen Menschheit, mit welcher er daher den sonderlichen Sünder zusammenfaßt. Hat er doch natürlich und nothwendig in den Anschauungen seiner Seele jetzt vor Augen den Verlust des Paradieses von Adam her für das ganze Geschlecht der Uebelthäter, denkt am Holze des Fluches an das Holz des Lebens, u. s. w. Aus diesem Grunde heraus redet er unabhängig und neu; wie weit sich solche Redeweise übrigens an jüdische Vorstellungen und Ausdrücke damaliger Zeit anschließt, das betrifft nur die Schale des darin gewachsenen, jetzt reif sie sprengenden Wortes, die ja nicht etwa selbst für den Kern zu nehmen ist! Schon Hes. 28, 13. 31, 8. 9. (sogar andeutend noch früher Jes. 51, 3. vgl. 58, 11.) beginnt in kanonischer Schrift der tiefsinnige Sprachgebrauch, mit Rückblick auf die Urgeschichte בְּעֵדֶן und בְּגַן־אֱלֹהִים zu sagen von einem Zustande der Unschuld und Wonne insgemein, welchen für die Seligen als wiedererlangt zu setzen dann sehr nahe lag, vergl. 4 Esra 7, 53. 8, 52. Im Thalmud ist das Paradies bald ein Ort im Himmel, wo sich die Seelen zusammenfinden, bald ein Ort, wohin Etliche durch Entzückung versetzt werden (s. Buxt. Lex. s. v. פַּרְדֵּס), bald aber auch die Abtheilung im Hades, welche den Gerechten bestimmt ist, wie die Gehenna den Gottlosen. Letzteres findet sich ausdrücklich so Chagiga fol. 15, 1. daher Lutz (Bibl. Dogmatik S. 413.) ganz richtig kurzweg behauptet, die jüdische Eschatologie setze einen doppelten Zwischenzustand,

das Paradies und die Gehenna. Hieraus entstanden Wunschformeln für seligen Tod: Seine Seele sei oder werde gesammelt im Garten Eden, er habe Theil im Paradiese, u. s. w. siehe bei Grot. zu Luk. 23, 43. Wie viel und mancherlei, größtentheils Abgeschmacktes die späteren Juden vom Paradiese lehren, findet man bei Eisenmenger, Th. II. Kap. V. beisammen, vergl. auch Th. I. S. 868—871. Was aber davon schon zur Zeit Jesu galt und geläufig war, bleibt sehr ungewiß, daher man nicht so entscheidend wie Friedlieb sagen darf: Jesus habe bei seinem Wort an den Schächer diese herrschende Ansicht als bekannt vorausgesetzt. In der neutestamentlichen Schrift bestätigt nicht nur Offb. 2, 7. (vergl. 22, 2.) das Wahre von einer Wiederkehr des „Paradieses," sondern nach 2 Kor. 12, 4. ward Paulus in ein Paradies entzückt, welches nach V. 2. mit dem „dritten Himmel" gleich ist. Dies ist nun offenbar dahin zu verstehen, daß jetzt, nach Christi vollendetem Siege, das wahre, ganze Paradies nur droben sein kann, obwohl es auch noch als Vorstufe für Manche ein unteres im Uebergange geben mag; denn (wie Olshausen richtig angibt) schon die Juden unterschieden ein doppeltes Paradies, das obere und das untere. Vergl. Eisenmenger II, 296 ff. und 318. so wie Sepp III, 625. 633.

Näheres Eingehen in die ganze dunkle Lehre vom Hades und Hervorholen der Wahrheit darin aus den Verhüllungen und Verstellungen würde hier zu weit führen; wir bemerken daher nur, daß Christus vor seiner Auferstehung für das Heute seiner Verheißung jedenfalls nur ein unteres Paradies, den „Freudenort des Hades" meinen kann, daß also Lutz (S. 412.) mit Recht behauptet, an dieser Stelle sei deutlich ein „Zwischenzustand" gesetzt. Ferner, daß Beides ganz wohl zusammen bestehet, ein gewisser Anschluß an vorhandene Vorstellung und Redeweise, dabei dennoch neuer Sinn des bedeutsamen Wortes, der nicht bloß nach jüdischen Gedanken zu erklären ist. Einerseits hat Grotius Recht: Dubium non est, quin Christus ita loquutus sit, quomodo sciebat a latrone intelligi — also verständlich für den Juden, der schon von „Paradies" irgend etwas wußte. Anderseits ist eher noch gewisser, daß in Seinem Munde, an diesem Orte, für Alle, die künftig das Wort sich aneignen sollen, wie schon für den Ersten der bedeutsame Ausdruck einen andern, jetzt erst vollständigen Sinn empfängt. Wohl absichtlich hatte der Herr in der Parabel vom Lazarus nur „Schooß Abrahams" und nicht „Paradies", wie per prolepsin die Juden, gesagt; denn „erst durch Christi Erscheinen ward jener Aufenthaltsort der gläubig Verstorbenen wahrhaft in einen Aufenthalt der Seligen, in ein Paradies verwandelt." (Arndt.) Jetzt erst wurde durch den andern Adam das Paradies geöffnet (wie Chrysostomus einmal

predigte), das neue Paradies gegründet, wie Lange sagt. (Nur daß der Letztere wieder mit seiner „Geisterkirche" und „geisterschönen Umgebung" zu sehr idealisirt, zu weit in den Himmel vorgreift abführend vom nächsten Sinne des Wortes auch für Jesum und den Schächer.) Allerdings, wie „verlorenes Paradies" alle Trauer der Sünder und alle zuerst rückwärts blickende Hoffnung oder Sehnsucht nach Erlösung und Wiederherstellung begreift, so ist gewissermaßen (wie Langer predigt) — „die Verheißung vom Paradiese die größte, die gegeben werden kann," d. h. die umfassendste, denn „alles Verlorne und mit unendlicher Sehnsucht Erseufzte soll uns wieder werden in verklärter Gestaltung." Insofern ist das aufgerichtete Reich der Vollendung, die neue Erde, wie Offb. 22. schildert, wirklich das letzte, eigentlichste, mehr als wiederhergestellte Paradies, mithin auch diese Erwiederung der Bitte zuletzt wie innerlichst überbietend. Allein damit bestehet ganz wohl die Wahrheit und Wirklichkeit eines Zustandes und Ortes, dessen Ruhe und Wonne hier der Herr vor seinem „Vollbracht!" und für ein Heute vor seiner Auferstehung und Verklärung schon dem Schächer verheißt. Auch der Eingang zunächst in dies untere Paradies, Vorbild und Vorschmack des oberen, wie des letzten, ist überschwänglich viel für den Verbrecher, den sein, das „Vater vergib!" erfassender Glaube so gerechtfertigt hat, daß eben darum von der Vergebung nicht erst die Rede wird.

Das vor die Auferstehung gehörende Heute beweist nicht bloß, daß auch ohne den Leib die Seele mit Bewußtsein an besonderem Orte sein kann und wird, sondern es ist noch Anderes dabei zu erörtern. Keinenfalls darf man das Wort umdeuten, wie Braune: daß es den Tag bezeichne, der mit dem Abend des Todes beginne und mit dem Morgen der Auferstehung endige — oder gar: Jesus bezeichne damit die Ewigkeit, die nur Gegenwart ist! Das einfache σήμερον ist um so mehr einfach buchstäblich zu nehmen, als es, wie vorhin gesehen, dem unbestimmten ὅταν der Erwartung überbietend entsprechen soll. Wenn wir nun aber an die sonst gelehrte Höllenfahrt Christi denken, die ihn durch Stufen von Unten nach Oben führte, so fragen wir überrascht: War denn Christus heute noch, gleich und zuerst nach seinem Sterben im Paradiese? Im „himmlischen" vollends, von wo dann erst er „hinabgegangen wäre in's Todtenreich?"*) Gewißlich nicht, denn 1 Petr. 3, 18. 19. wird das Hinabgehen als das Erste gesetzt, und auch Joh. 20, 17. war das Auffahren in den Himmel noch rückständig.

*) Wie Richters Hausbibel, diese Dinge wenig verstehend, gesetzt hat. Vergl. die noch unverständigere Note bei Allioli: „im Paradiese, d. h. im Himmel, denn da der Schächer nach Christus starb, war der Himmel wahrscheinlich schon geöffnet."

Selbst eine sonst erleuchtete Seherin *) versieht sich in diesem Stück und schreibt: „Der Geist Jesu entfloh am Kreuze in des Paradieses geweihten Vorbereitungsort der Gerechten — aber nicht nur dem Vorbereitungsorte der Gerechten, sondern auch dem Wohnorte der ungläubigen und schwer bestraften Menschenseelen galten die Wirkungen seines Gottesgeistes." Das klingt, als ob der Hingang in's Paradies auch bei Ihm das Erste gewesen sei, wie (schon voraus durch Seines Verdienstes Gnade) bei den Frommen bisher, als ob das Hingehen in's Gefängniß nur mehr in der „Wirkung" bestanden. Wirklich scheint auch das Wort am Kreuze so zu reden, und doch ist das nur ein Schein. Während freilich ein sofortiger Uebergang in's Paradies dem Schächer verheißen wird, verheißen werden muß, auf daß er nicht geringer sei als andere Gläubige bisher — so ist damit doch keinesweges gesagt, daß Christus denselben Weg habe, was lauten würde: Heute wirst du mit mir in's Paradies eingehen, kommen. Vielmehr hat Christus als der stellvertretende Erlöser auch der Abtrünnigen zuvor nothwendig in seiner Person die Erniedrigung des Todes fortgeführt bis in die untersten Räume des Todes und Gerichts, um da zu siegen und von dannen siegreich aufzusteigen. Die Note v. Meyer's, des Kenners in diesen Dingen, muß Recht behalten: „im Freudenort des Hades, wohin die Seele Jesu nach ihrer Abfahrt in's Gefängniß aufstieg und bis zur Auferstehung verweilte." Man vergleiche v. Meyer's leider sehr übersehenes, inhaltreiches Büchlein: „Hades" (Frankf. 1810.) — wo S. 46. die aus Unkenntniß entstandene Meinung, Christus sei erst mit dem Schächer in's Paradies und dann in die Gehenna gefahren, eine ganz verkehrte Historie genannt wird, die der Vernunft eben so sehr als der Lehre des Apostels widerspreche. So viel versteht auch Lange, daß er schreiben kann: „Christi Tod war nothwendig und wesentlich ein triumphirender Durchzug durch die harrende Unterwelt in das Paradies" — nur daß er nicht weiß, wie das erste Paradies auch noch zur Unterwelt gehörte, dann erst im vollen Siege hinaufgerückt wurde in den Himmel. Die meist schnell abmachende Rede, das vom Heiland gemeinte Paradies sei im Himmel, muß ohne sichern Grund annehmen, daß auch der jüdische Schächer schon so habe verstehen können. Dies Alles jedoch gründlich zu erörtern, müßten wir hier selbst ein Büchlein von Hades und Höllenfahrt schreiben. Wir begnügen uns aber zu bemerken, daß dies auffallende σήμερον, **)

---

*) Christiane Käpplinger von Weinsberg, Beschreibungen über das Wesen der Gottheit u. s. w. Heilbronn, bei Landherr, 1846. S. 72.

**) Von Manchen, um aller Schwierigkeit zu entgehen, mit λέγω σοι verbunden, wie doch Christus nie gesprochen hat: Ich sage heute! Schon Olshausen verspottet fast nur diese Verflachung, wodurch am Ende herauskommt: Ich

insofern es jedenfalls als „Heute noch" gilt und ein Bis dat qui cito dat enthält, uns lehren will, daß in den Regionen da drüben, wo sich einerseits die Qualen stillgestellt zu Jahrtausenden ausdehnen und die friedliche Ruhe ohne Langeweile gar lange dauert, doch anderseits für geistige Vorgänge ein sehr schnelles Zeitmaaß im Verhältniß zum oberen möglich wird. Hiernach konnte sehr wohl in für uns höchst kurzer Zeit, in der Zeit zwischen seinem und des Schächers Tode Christus in der tieferen Unterwelt seine großen Dinge thun und noch am selbigen Tage im Paradiese sein.

Dies Heute weissagt zugleich, obwohl sonst Gekreuzigte länger lebten, den zuvorversehenen baldigen Tod des Herrn, und verheißt ein Gleiches dem Schächer als Abkürzung seiner Marter. Insofern ist es eine Verstärkung des Wahrlich, eine Versiegelung der Gewißheit durch unmittelbare Nähe.*)

Nun erst laßt uns auch hervorhebend betrachten das μετ᾽ ἐμοῦ ἔσῃ, mit Mir oder bei Mir — doch richtiger für's Erste mit Mir, d. h. durch Mich. Denn ohne Ihn gibt es kein völlig wiedergeöffnetes Paradies, von Ihm und Seinem Vorgang in der verdienenden Kraft kommt alles Errettet- und Seligwerden her, selbst wenn es, wie der Eingang alttestamentlicher Frommen in den Friedensort, der Zeit nach voranginge. Desgleichen ferner besteht die wahre, rechte Seligkeit in nichts Anderem als in der Gemeinschaft Jesu, im Sein bei Ihm. Hiemit also greift wiederum die Verheißung weiter, höher hinauf aus dem untern Paradies in's obere, läßt ahnen und merken schon, was Joh. 17, 24. als Höchstes hervortritt: Du sollst heute schon — und dann ferner mit Mir sein, überall wo Ich bin und sein werde! Deutlicher noch als in παράδεισος liegt hierin das Ueberschwängliche, wovon zu sagen ist: Mehr kann er nicht verheißen. Das ist Sein Gedenken an uns! Alle mit Ihm gekreuzigten, aber im Glauben Ihn anrufenden Sünder führt Er mit Sich auf dem Ihm für uns geöffneten Wege des Lebens bis zur Fülle der Freuden Ps. 16, 11.

---

sage dir jetzt, du wirst auch noch einmal ins Paradies kommen — einst wird Gott auch dich selig machen!! — Dennoch las wirklich das Evangelium Nicodemi (cap. 26.) sogar: σήμερον λέγω σοι — und auch Theophylakt erwähnt schon abweisend eine dahin zielende gewaltsame Interpunktion.

*) Sehr falsch und verkehrt faselte weiland Seiler: der Schächer habe seinerseits erwartet, Christus werde vielleicht heute noch vom Kreuze herabsteigen und sein Reich beginnen — diese eitle Hoffnung ihm zu benehmen heiße es bloß: wir sterben Beide, kommen aber in Zustand und Ort der Seligen! Also diese moderne „Seligkeit da drüben" eine Protestation gegen das Wiederkommen als König?? — Aerger noch, grade heraus hat Bahrdt diese berichtigende Verweisung aufs Elysium dargestellt.

Ob das so gemeint ist, wie v. Meyer (Hades, S. 81. 82.) sagt: daß wir Alle noch jetzt, wie Er, auch durch die schauerliche Tiefe müssen, wäre es auch nur zum Durchflug, und daß Er so die Seinen zum Paradiese führt — ließe sich indessen bezweifeln. Für den Schächer damals geben wir etwa Solches zu,*) doch auch nur mit Widerstreben, insofern man das Plötzliche und Anfängerische seiner Bekehrung urgiren wollte; vielmehr will uns bedünken, daß Christi Wort eben den Hades der Pein von jetzt ab, von Seinem Tode und Siege an für die Gläubigen des N. T. aufhebt, und ihnen in dem sie repräsentirenden Erstlinge jenes alsbaldige Kommen zu Christo verbürgt, welches hernach Phil. 1, 23. noch mehr bedeutet.**) Insofern sagt Neander mit Recht, daß diese Antwort Christi „den gewöhnlichen jüdischen Ansichten widerspreche" — sagt damit weit mehr, als er sich wahrscheinlich dabei gedacht hat. Der Sünder wird angenommen und zur Seligkeit erhoben „ohne Bedingungen und ohne Feststellung von Wartezeiten" (wie Lange spricht), und dies ist „die erste Offenbarung jener schrankenlosen Herrlichkeit der Gnade, wie sie erst mit seinem Kreuzestode zu walten begonnen hat." So zeugt und entscheidet dies Wort nicht nur selbstverständlich (wie die ganze Schrift) gegen irgend einen Zwischenschlummer der Seelen, sondern vor allen Dingen auf's bestimmteste gegen jeden katholisirenden Rückfall in's A. T., und weiß wenigstens für so Bußfertige und Gläubige, wie Dieser hier war, von keinem noch nöthigen Purgatorium, Läuterungs- oder Mittelstande. (Dessen Wahrheit übrigens für nicht so weit Gekommene, die aber eben so wenig schon zur Hölle reif sind, also für die Ungläubigen und nicht für die Gläubigen bis heute zugestanden.)

So ist Golgatha zur Stätte des freisprechenden Gerichts und der Kreuzespfahl zum Gnadenthron geworden, von welchem herab der Sterbende den Sterbenden das Leben, das paradiesische zuspricht. Im allgemeinsten Sinne gilt so dies Wort für uns Alle, und man möchte

*) Wie v. Meyer anderwärts (Blätter für höhere Wahrh. IX, 282.) sich äußert: daß er wahrscheinlich zuerst mit Christo in die untern Oerter der Erde hinabsteigen mußte — d. h. also den Herrn auf seinem ganzen Wege begleiten, mit Ihm sein?

**) „Das ist also der gleich nach dem Tode folgende Zustand der Seligkeit Derer, die im Herrn sterben, das Paradies in der mit klarem Bewußtsein verbundenen Seelengemeinschaft mit Christo." So Bötticher, Leitfaden zur Geschichte des Reiches Gottes, S. 38. Das ist das außerirdische Seelenreich, freilich noch nicht das Himmelreich, nicht Alles anticipirend, was die Auferstehung bringen soll, aber doch mehr schon, als der (wie auch die Redaktion selbst bemerkt) einseitige Aufsatz Evang. Kirchenzeitung 1847. Nr. 61. zugestehen will.

dabei rufen: Hör' es, Israel! Hör' es, Welt!*) Vor der gerecht- und herrlichmachenden Gnade ist zuletzt Ein Augenblick ganzen Glaubens gleich mit einer lebenslangen Erweisung und Uebung des Glaubens in guten Werken, welche dieselbe Gnade durch den Glauben hier schon Anderen geschenkt hat. „Nur ein arm: Gedenk an mich! ist's, was wir vermögen; wer das ruft, dem sicherlich gilt der volle Segen." Insofern ist jedes Sterbebett eines Christen das Kreuz des Schächers, von dem er hinüber flehet zum Kreuze des Herrn, und jeder durch Christum selig Sterbende dem hier Beseligten gleich. Doch haben wir, um vollständig auszulegen, jetzt noch die besondere Anwendung des Ganzen für die sogenannte Schächerbuße zu betrachten.

Daß nicht Ein leerer, schwacher Seufzer im letzten Augenblicke noch solche Antwort finde, lehrt uns dieser Bittende hier sehr deutlich, denn mit seiner Bitte stand es eben ganz anders. Auch wenn man, z. B. mit Spener**) annehmen wollte, daß er grade darum vermuthlich so schnell und stark zugriff, weil ihm die Gnade das erstemal jetzt angeboten wurde***) — läge darin eine Warnung für Alle, welche dieselbe schon muthwillig von sich gestoßen haben. Aber das ist das Unwahrscheinlichste, denn dafür weiß und bekennt er doch zu viel. Ob und wie weit wohl er sonst vorbereitet war? Ob er im Gefängniß bereits Buße gethan und an den Nazarener gedacht, von dem er wußte, den er gehört und schändlich verachtet bisher, doch nicht ohne gebliebenen Stachel im Gewissen, so daß es nun desto mächtiger ihn ergreift, diesen Jesus von Nazareth als Mitgekreuzigten zu finden? Vielleicht, doch wir wissen's nicht. Vielleicht auch hat erst das „Vater vergib!" nebst der Ueberschrift des Kreuzes ihn erweckt und gelehrt, oder die Rede vom Gericht und dürren Holz unterweges ihm den ersten Schlag in's Herz gegeben. So viel aber — und eben damit sehr viel gegen mißbräuchliche Berufung auf sein Beispiel zeigen uns seine Worte ganz gewiß: daß er nicht augenblicklich sich umwendet, nachdem er wohl gar so eben noch mit dem Andern gelästert hätte. Diese Annahme, die schon Ambrosius wagte: fortassis et alter prius

*) In der „Auslegung des spekulativen Theils des Evang. Joh. durch einen deutschen mystischen Theologen," herausgeg. v. Engelhardt, heißt es S. 44: „Ach mein sel wann chumt die zeit und stund daz daz ewig wort der warheit aus der genad sein' grundlosen erbarmhertzichait spricht Siz hewt pei mir in dem paradeis daz dem sundigen schach' wart gesprochn zu sein' salichait!"

**) Sprüche heil. Schrift, welche — gemißbraucht zu werden pflegen.

***) Etwa wie jener Hinzurichtende, der ein vorgesprochenes Gebet verlangte, und das zum erstenmal vernommene Vater-Unser sogleich mit ganzer Seele sich zueignete.

convitiatus est, sed repente conversus — die neuerlichst Lange vertheidigen will,*) die aber gefährlich übertrieben werden kann,**) müssen wir exegetisch für unbedingt falsch erklären. Denn erstlich ist es nicht „beiden Zeugnissen" gemäß, daß (nach Matth. und Marc.) erst Beide Christum geschmähet, dann später (nach Luk.) der Eine noch in sich gekehrt sei; sondern Lukas berichtet ausdrücklich entscheidend, daß nur Einer gelästert habe, folglich ist die kommunikative Rede bei Matth. und Marc. in der bekannten Weise dahin zu deuten. Zweitens wird dies vollends bestätigt durch den Inhalt der strafenden Rede des Andern, welche schon im Οὐδὲ σύ, wie wir sahen, einen längst gefühlten, bis hieher verhaltenen Unwillen über die Frevler ausspricht, auch überhaupt so viel aussagt, daß das Alles nicht augenblicklich entstanden sein kann. Jetzt ist es Zeit, schließlich noch dies in's Auge zu fassen, um die Bedingungen, unter welchen Jesu gnädiges Wort geredet ist, klar zu verstehen.

Der Schächer hat nicht nur Furcht vor Gott und Buße, sondern dazu Sündenbekenntniß, Glauben — und zwar sehr starken — ja sogar Liebeserweisung, mithin Alles, was man nur nach der Heilsordnung verlangen möchte, beisammen. Die Kennzeichen der Gründlichkeit seiner Spätbekehrung sind hier nicht unzulänglich oder zweifelhaft. Die Furcht vor Gott als erste Bedingung, als Uebriges zur Anknüpfung, auch wo bisher keine Liebe gewesen, in einer wenigstens noch nicht verstockten Seele hebt Langer's Predigt in gewöhnlicher Weise hervor, so wie das Bekenntniß der Sünden, die (nicht murrende) Hinnahme der Strafe, sogar in ungewöhnlicher Wendung die Fähigkeit, den über ihm stehenden Andern als gerecht anzuerkennen, die dämmernde Hoffnung auf ein siegendes Reich der Gnade; doch in dem Letzteren ist lange nicht genug der starke Glaube, die Liebe vollends gar nicht anerkannt. Groß und aus gründlichster, gewiß nicht augenblicklicher Buße kommend ist die Hinnahme des κρίμα als δίκαιον, das im Angesichte des Todes öffentlichste Bekenntniß: Wir empfangen Verdientes nach dem, was wir gethan — ein Musterbekenntniß für die ganze Menschheit, für Jeden an seinem Kreuze, in seinem Tode! Nun aber dazu das eben so

*) Grade unter dem letzten Versuch, noch einmal in der Weise des alten Lebens Ruhe zu suchen, sei das Gewissen erwacht! Aber solches Lästern hier war kein Ruhesuchen. Grade seine letzte Verirrung hätte seine Bekehrung beschleunigt! Aber das wäre doch in diesem Falle psychologisch undenkbar. Auch der Unterschied von ὠνείδιζον für Beide und ἐβλασφήμει für den Einen hat wenig zu bedeuten.

**) Zinzendorf: „Hätte er ihn nicht gelästert, wer weiß ob er sich bekehrt hätte; hätte er nicht noch am Kreuz gelästert, wer weiß ob sein hartes Herz gebrochen wäre!" (Oeffentl. Gemein-Reden von 1747. Th. I. S. 320.)

starke Bekenntniß des kühnsten Glaubens im zwiefachen Satze, der nicht nur die Unschuld sondern auch die Königsmacht Christi bezeugt. Den Augenschein der „gleichen Verdammniß“ durchbricht sein dies alsbald für Jesum zurücknehmender Glaube, an den Mitgekreuzigten glaubt er als an den Gerechten, Herrscher und Helfer, zu dem er sich wendet! *) Fast gewiß ist doch dabei, daß nicht erst die Ueberschrift des Kreuzes ihm vom Reiche dieses Jesus sagte (denn das wäre doch gar zu unvermittelt!), sondern daß er früher von Jesu wußte und „nun glaubte, was er einst über ihn (oder von ihm) hatte reden hören.“ Ob er damit zugleich „die Gottheit Christi fühlte und glaubte“ — möchten wir zwar bezweifeln für sein entwickeltes Bewußtsein, doch liegt auch das implicite wenigstens in seinem Glauben, und Bengel hat Recht: ne Apostoli quidem tum de regno Christi tam pure sentiebant. Sein kühner, klarer Glaube, den er bekennt, bleibt auch bei Vorbereitung und Vermittlung noch so groß, daß er, wie Spener sagt — „mit zu den Wundern, die bei Christi Leiden und Tod hergegangen, gezählet werden möchte.“ Ja daß ein Andrer **) predigen kann: Sonnenfinsterniß, Erdbeben, Gräberöffnung, Riß der Felsen waren nicht größere Wunder, als der starke Glaube dieses Verbrechers! Endlich übersehe man doch nicht, wie die erste Frucht der Buße und des Glaubens in Liebeserweisung sich kund gibt; denn was war es denn Anderes neben und in dem Eifer für Gottes Furcht und Ehre, als erbarmende Liebe zum Kameraden, die ihm als vorangehende Absicht seines Wortes eingibt, denselben zu strafen? Wohl gehet Niemand ohne Heiligung in's Paradies ein, aber dieser Schächer war auch geheiliget. Wahrlich, dies Eine gute Wort seines Mundes wiegt so schwer als viele gute Werke, wo nicht schwerer vor dem Gott, welcher das Gute wie die Sünde nicht nach dem Thun in der Zeitlänge schätzt. Alles war darin, was die strengste Predigt für seligen Tod mit Wahrheit nur verlangen mag: demüthige Furcht Gottes, Erkenntniß und Bekenntniß der Sünde, Bekenntniß des Glaubens an die erlösende

---

*) In οὐδὲν ἄτοπον (das freilich nach Hesych. s. v. a. πονηρὸν, αἰσχρὸν sein kann, vergl. Spr. 30, 20. Hiob 27, 6. 34, 12. LXX.) liegt doch wohl wegen des ungewöhnlichern Ausdrucks noch etwas Andres, wie auch 2 Thess. 3, 2. zu sehen; es bezieht sich schon auf das „Reich“ des Judenkönigs, und will in des Empörers Munde so etwas andeuten, wie Rieger sein darin findet. Auch dieser Gekreuzigte hat für die jüdische Freiheit geeifert, jetzt aber sieht er ein: „um was für ein elendes Reich er gestritten — was für unbesonnene Schritte er bisher in der Welt gethan habe.“ An dem Herrn Jesu dagegen rühmt er: „Dieser hat sein Reich auf keine so ungeschickte Weise betrieben, wie wir in unsrer Blindheit.“ Genauer als Protest gegen die Verurtheilung: Sein König-sein-wollen war kein ἄλογον, keine ineptia.

**) In den früher angeführten Breslauer Predigten über die sieben Worte.

Gnade und den Erlöser, das Heil suchende Gebet, der Eifer um die Wahrheit im Zeugniß, der Eifer der Liebe sogar in der Predigt an Andre. Wie Jemand sagt: „Aus einem Räuber war ein Lehrer der Gerechtigkeit geworden!" So ist dieser Begnadigte wirklich, wie Niemeyer ihn nennt, „einer der erhabensten Charaktere des N. T." Seine Begnadigung ist nicht nur vollkommen eine Rechtfertigung aus dem Glauben allein, sondern — gegen die falsche Deutung dieses „allein" — zugleich eine schnell vollbrachte Wiedergeburt zur Heiligung. Das Kreuz war ihm rasch nach einander: zuerst die verdiente Strafe — dann die heilsame Züchtigung, die ihn mit der Gottesfurcht *) alle Weisheit lehret — endlich der Weg zur Seligkeit und Herrlichkeit.

Aus dem Allen wird sich der Mißbrauch des Wortes Jesu zur falschen Hoffnung für Solche, die nicht sind wie Dieser hier, mehr als genügend widerlegen. Wir sind allzumal Sünder, wie die Beiden zu Jesu Seite, gehören in das Wir, mit welchem grade der Bußfertige spricht. Wir können uns wohl nie zu spät bekehren für des Herrn Gnade, aber auch nie zu früh wegen unsrer zunehmenden, der Verstockung zueilenden Sünde. **) Dafür zur Warnung neben dem Troste hängt ja der Andre da, welcher mit dem Tod in den Gebeinen lästert und „zur Hölle fährt, weil er an die Hölle nicht glaubt" — weil keine Furcht vor Gottes „Gericht" in ihm ist. Warum ist und bleibet Er doch so blind und hart? Warum ist ihm das Helfen dieses Christus doch nur ein Spott bis in die letzte Hülflosigkeit hinein? Er lästert den Herrn am Schandpfahl seiner Thaten, wie Andre jetzt mit gleicher Verstockung Ihn lästern, wenn sie auf dem weichen Sterbebett ***) mit stolzem ἐπράξαμεν ihrer guten Werke liegen! Oder wenn sie verzagen und verzweifeln, weil sie nicht mehr glauben können, und Gottes gerechtes Gericht ihnen sogar das heilsame Kreuz auf Erden weigert, sie für die jenseitige Pein zu sparen. Darum, wie weiland Christoph Vischer †) schon schrieb: „Ein pur lauterer Narr müßte das sein, der da sähe, daß Einer viel Klaftern hoch von einem Hause gefallen wäre, und ihm doch solcher Fall nicht geschadet, er keinen Arm oder Bein gebrochen, vielweniger den Hals abgestürzt hätte, daß

*) Spricht er doch aus eigenster Erfahrung: φοβῇ τὸν θεόν, ὅτι — worin wir neuen Grund haben, dies Wörtlein kausal zu lassen.

**) „Nur der gegenwärtige Augenblick gehört uns, und mit der Behauptung, daß keine Zeit für die Buße zu spät sei, wollte, konnte ich nichts Anderes sagen, als daß es in dem Augenblick, wo die Gnade uns ruft, niemals zu spät (zu früh) sei." So Theremin in einer der trefflichsten Predigten vom begnadigten Schächer: das Kreuz Christi, die dritte.

***) Bengel sagt: rara conversio in molli lectulo!

†) Christliche Auslegung der sieben letzten Worte Christi. Smalkalden 1579.

ers ihm darum nachthun wolle. Denn die Fälle sind mißlich, das Niedersitzen thut oft grausam wehe, und sie stehen nicht alle so wieder auf." Ja wohl, die Fälle sind mißlich, d. h. selten. Wer soll denn sein Heil darauf hin wagen, daß einmal Einem unter Tausenden es noch so geglückt ist über dem Abgrunde? —

Vom Andern schweigt Christus, und gibt seinem höhnenden σῶσον keine Antwort — damit ist genug gesagt. Ob auch der Begnadigte dem Herrn Jesu nichts, kein Wort des Dankes erwiedert hat? Möglich, daß es nur nicht geschrieben steht; wahrscheinlich freilich, wie Langer sagt: „daß das danksagende Herz kein Wort finden konnte, welches eine solche Zusage würdig erwiedert hätte." Nicht möglich jedoch, wie Langer*) auch meint: „daß mitten unter dem Tönen dieser Verheißung die Engel Gottes ihn einführten in die Reihen der Seligen." Denn das wäre gar νῦν für σήμερον, dann wäre er ja vor Jesu noch ins Paradies gekommen und nicht sogleich mit ihm darin gewesen.

Drittes Wort vom Kreuze.

Joh. 19, 26. 27.

Gegen die Annahme Wieselers (Stud. u. Krit. 1840, 3, S. 650.), welcher dann Lücke beistimmt,**) halten wir es mit Ebrards Widerspruch, als gegen eine „unpassende und unberechtigte Hypothese." Namentlich finden auch wir in Wieselers Meinung: nur dann habe Jesus seine Mutter dem Johannes empfehlen können, wenn dieser ihr Neffe, mithin ohnehin zu ihrer Pflege verpflichtet war — einen gar schwachen Grund; wir behaupten mit Ebrard, daß grade weil die Sorge für Jesu Mutter dem Johannes aus freier Liebe zu freier Liebe in Geistesverwandtschaft vermacht wird, das Weib Zebedäi nicht die Tante Jesu gewesen sein kann. Mithin lesen wir, wie bisher Jedermann, in Joh. 19, 25. nur von drei Marien. „Daß Johannes die Gegenwart seiner Mutter nicht berichtet haben sollte, ist sehr erklärlich

*) Aehnlich dem apokryphischen Evangelium Nikodemi, das ihn gleich bei der Verheißung sterben läßt.

**) Nehmlich V. 25. sollen zwei Paare, jedes mit καί verbunden, also vier Personen gemeint sein, also dann die ἀδελφὴ τῆς μητρός nicht Maria des Klopas, sondern — Salome, Johannis Mutter. Gegen welche Lesung auch Luthardt protestirt mit guten Gründen: die paarweise Aufzählung schicke sich nicht hieher — für des Klopas Frau müsse Grund ihrer Anwesenheit nachfolgen — dagegen die Salome nur ohne Namen zu bezeichnen sei wieder unschicklich.

an einer Stelle, wo ihm vom Herrn eine andre Mutter gegeben ward; ja die Erwähnung der leiblichen Mutter an dieser Stelle schiene mir unzart.“ So ganz richtig Ebrard, wie schon Bengel: Matrem suam Johannes modeste non memorat, Salomen, quae etiam adstitit. Die weibliche Liebe hält im schwachen Gefäße doch am stärksten und treuesten aus: die Frauen sind am Kreuze die letzten und am Grabe die ersten. Der tiefgebeugte Petrus und die andern Apostel außer Johannes sind wohl nicht einmal sämmtlich als Zuschauer ganz von weitem zu denken; auch Thomas kann die Nägelmaale, die er wiedersehen will, hernach an der Leiche betrachtet haben. Nach Matth. 27, 55. Marc. 15, 40. Luk. 23, 49. standen die gebliebenen Freunde und Frauen auch meist von ferne; Joh. 19, 25. bezeichnet aber, wie Lange das Richtige trifft, einen Moment, wo den besonders Genannten aus ihnen möglich wird, näher zu treten, denn sonst freilich hätte der Herr kein vertrauliches Wort zu ihnen sprechen können. Daß auch Johannes dabei war, wird wieder sehr zart erst V. 26., und zwar als eine sich von selbst verstehende Voraussetzung nachgebracht; wahrscheinlich hatte er sich bis hieher schon sonderlich der Mutter seines Herrn angenommen, ihr zu Halt und Schirm nahe bleibend. Mater dolorosa heißt Maria wohl mit Recht unterm Kreuze, wie Simeon ihr verkündigt hat; doch stand sie bei allem Schmerz in Kraft des Glaubens und der Liebe, konnte noch stehen bei dem Kreuz, nicht weit von den Kriegsknechten! Sie hielt sich fest, wie ihrer Würde und Erfahrung allein geziemt. Was Kirchenväter zuerst, hernach besonders Katholische von den Schmerzen, Aengsten und Zweifeln der Heilandsmutter unter dem Kreuze mit Uebertreibung schildern oder fabeln — bis zu Ohnmacht und Krämpfen! — dagegen legte seiner Zeit schon Lampe nöthigen Protest ein, und wies in seiner Weise sinnig auf den Kontrast zwischen ihrem starken Zuschauen, wie die Lade Gottes geschändet wird, und dem Schreckenstode von Pinehas Weib 1 Sam. 4, 19.

Eigentlich will wohl Johannes V. 25. mit εἱστήκεισαν andeuten, daß die Geliebten und Liebenden bereits eine geraume Zeit da standen, eines Zeichens der Aufmerksamkeit, eines Blickes wenigstens harrend, wenn auch vielleicht sie sich bescheiden mochten, kein besondres Wort verlangen zu dürfen. Christus hat auch wirklich, wie Rambach erinnert, zuvor mit seinem ersten Worte für die unbußfertigen, mit dem zweiten für die bußfertigen Sünder gesorgt, ehe er zum dritten für seine Anverwandten, insonderheit seine liebe Mutter kommt: „aus welcher Ordnung der Worte wir lernen mögen, daß unsrem Heilande die armen Sünder mehr, als seine eigenen Anverwandten, am Herzen gelegen — daß, Sünder selig zu machen, als sein eigentliches Werk erst ausgerichtet sein mußte, bevor er an die leibliche Versorgung seiner Mutter

gedachte." Diese naive Betrachtungsweise behält ihr Recht, obgleich man tiefer bedenkend vielmehr sagen muß, daß auch Maria mit Johannes nur zu der Menschheit gehören, für welche je nach Bedürfniß das erste und zweite Wort geredet war.

Jesus aber macht nun mit seinem ἰδών den Anfang, auf die schmerzlich harrenden Geliebten insonderheit zu achten; ein wenig unziemlich fast wäre die Annahme, daß nur ihr Nähertreten und Dastehen, endlich bemerkt, ihm zum Anlaß geworden wäre. Mit vollkommenster Gegenwart des Geistes, ungetrübter Besonnenheit und ungebrochener Liebe auch für sie sucht sein Blick sie auf; nachdem er den Schächer mit dem Paradiese getröstet, erinnert er sich ganz natürlich bald aller der Seinen, die noch in der Welt bleiben werden: sollte er nicht auch die hienieden versorgen und trösten? Namentlich ist es ja seine Mutter, die ihn im Tode noch menschlich zart mit dem Geschlechte der Ueberlebenden verbindet. Die Last der Weltversöhnung mit allen zunehmenden Schrecken der Sünde liegt auf seiner Seele, die Fülle der allmählig erbleichenden, zurücktretenden Gedanken an die zu erwerbende Herrlichkeit (Joh. 17.) hat ihn beschäftigt — und doch behält er dabei Raum zur einzelsten Fürsorge! Wir irren auch wohl nicht, wenn wir (mit Vielen von jeher) noch einen andern Gesichtspunkt dabei fassen: er fühlt, daß bängeres Leiden, daß der schreckliche letzte Kampf herannahet, dies anzuschauen will er wenigstens der Mutter ersparen, darum vorher sie mit freundlichem Winke verabschiedend an ihren Ort weisen. (Bengel: Satis jam penetrarat gladius animam Mariae, nunc cavetur, ne audiat ei videat severissima, tenebras, derelictionem, mortem.) So schließt er jetzt ab mit dem Erdenleben, um nun — mit seinem Gott und Vater allein zu sein zum Sterben.*) Die drei ersten der sieben Worte (wie u. A. Richter bemerkt) waren Ausdrücke der Liebe gegen Andre, die vier letzten nach der Finsterniß beziehen sich auf Christum selbst.

Das Wort für Maria ist gewiß nicht in der Reihefolge das zweite, wie noch Ebrard und Lange ordnen, wie Souchon mit Anderen predigt, wie z. B. auch wieder die von Harleß bevorworteten Passionsbetrachtungen (Dresden bei Naumann) es ordnen, wie Dräseke**) seltsam deutet: „Von seinen Mördern flieht sein Herz, rettet es sich gleichsam, das verschmähete Herz, zu seinen Liebsten, der Mutter, dem Freunde. Der Uebergang erklärt sich aus dem Gegensatz." Wohl bleibt es auch dann richtig: „Lauter Segen! Segen den Mördern, Se-

*) Nicht richtig rechnet Lampe noch Alles vor dem παρέδωκε V. 30. zur praeparatio ad mortem — welche Bezeichnung im Sinne des Evangelisten doch nur dem Testamente gilt; was nun folgt, ist schon selber der Kampf und Sieg des Todes.

**) Einige in der Domkirche gehaltene Predigten. Magdeburg 1839.

gen den Freunden, Segen dem Schächer!" Daß aber der Mitgekreuzigte gleich nach den Kreuzigern dran kommt, hat noch geziemendern Sinn, wird auch, wie wir schon sahen, durch die Erzählung bei Lukas erfordert. Am wenigsten vollends ist zu rechtfertigen, daß (wie z. B. Neander annimmt) erst nach dem Eli Eli das Vermächtniß für die Mutter gesprochen sei, denn da war für dergleichen kein Ort mehr, da ging es rasch nach einander in Einem Zuge durch das Dürsten und das Vollbracht zum Sterben. Schon Bengel (in der Harmonie) sagt gegen die enge Verbindung des Διψῶ mit dem Wort an die Mutter, wozu das μετὰ τοῦτο des Johannes verleitet hat: dies μετὰ τοῦτο sei nicht auf die besondere Rede, sondern auf die gesammte Kreuzigung, worauf die Schrift gezielet, zu beziehen. Wir werden es hernach noch anders deuten. Der vierte Evangelist erzählt auch hier fragmentarisch nachtragend Neues, und setzt die Finsterniß mit dem Angstruf am allein schicklichen Orte voraus. Er ist ja (wie Bengel weiter bemerkt) laut V. 35. wieder zu dem Kreuze gekommen,*) nachdem er Maria in seine Wohnung geführt; daher ist zu erachten, diese sei doch gewißlich vor der dreistündigen Finsterniß Anbruch weggeführt worden.

Das erste und zweite Wort sprach der Herr ganz eigentlich als Heiland im Amte, das dritte redet er (wenigstens zunächst) noch einmal als Menschensohn, als der eine Mutter hat und persönliche Pflichten. Dem Priesterworte und dem Königsworte folgt ein Kindes- und Freundeswort, besser noch zu sagen ein Hausvaterwort, denn er bleibt „bis zum Tod auch in allen menschlichen Verhältnissen der Zartfühlendste." (Wie Dietz predigt.)

Die Mutter hat natürlich nun Anrecht auf das erste Wort. Doch redet er sie nur mit Γύναι an,**) wie am Anfang zu Kana Kap. 2, 4. — wie Kap. 20, 13. 15. die Magdalena. Sehr verfehlt erscheint uns leider wieder einmal die absonderliche Deutung des theuren Lange, welcher versteht: „Weib, zitternd hülfsbedürftiges Wesen" — und auch Kap. 2, 4. übersetzen wollte: „Bekümmertes Frauenherz!"***) Ganz etwas Andres ist im Zusammenhange z. B. bei Dio Cassius (warum grade nur diese Stelle statt vieler ähnlichen?) ein Θάρσει ὦ γύναι — solcher Nebensinn ist aber weder hier noch zu Kana schicklich. Nur scheinbar beruft sich Lange dafür auf das Trostwort an Magdalena; wir sehen dagegen aus Joh. 4, 21. (Weib, glaube mir!) und Luk. 22, 57.,

---

*) Als der einzige Augenzeuge des Todes unter den Aposteln, während Alle Zeugen der Auferstehung sind.

**) Was Johannes vielleicht durch das bloße τὴν μητέρα und wiederum τῇ μητρὶ (nach insofern wahrscheinlicher Lesart ohne αὐτοῦ) bemerklich machen will.

***) Dort gewiß ist keine Bekümmerniß vorhanden, sondern starke, voreilige Zuversicht auf Wunderhülfe.

daß γύναι die allgemeine, ehrende Anrede an sonst Unbekannte statt des Namens oder sonstiger Beziehungen war. Dies ist hier, wie zu Kana (worauf es ja gewissermaßen zurückweiset), der Grundsinn: etwas immerhin freundlich, doch in der That abweisend Fremdes, Allgemeines anstatt des Mutternamens. Warum nennt er sie auch jetzt nicht Mutter? Man kann sagen und hat gesagt: schonend, um durch solches Wort den Schmerz um den Sohn am Kreuze nicht stärker aufzuregen. Man hat ferner gesagt: um sie nicht öffentlich als seine Mutter kund zu machen und etwa dadurch feindseliger Betrachtung oder gar Behandlung auszusetzen. In Beidem liegt auch etwas Wahres, die Hauptsache jedoch (welche Arndt nicht bloß mit einem „vielleicht auch" dazuthun sollte) bleibt das jetzt vollendete Abweisen und Aufheben des Mutterverhältnisses, das Zurückstellen ihrer Person, die noch das letztemal als Mutter berücksichtigt wird, um sofort nicht mehr als solche zu gelten. Das liegt ja schon im Dabeistehenden: ἴδε ὁ υἱός σου (Ich bins nicht mehr, kann und werde es nicht mehr sein) — wie dann in der Tiefe des großen, bedeutsamen Abschiedsmomentes. Das irdische Verhältniß, das schon zu Kana nicht ins Amtswerk greifen durfte, ist vollends jetzt gänzlich gelöset: der sterbende Sohn Gottes und Heiland der Welt, hernach der Erhöhete hat keine Mutter nach dem Fleische mehr. Bei der Auferstehung wird Maria gar nicht einmal erwähnt,*) von besondrer Erscheinung für sie ist keine Rede; nur Apostg. 1, 14. kommt sie zum letztenmal als zu dem Häuflein der Jünger, zur Gemeinde gehörig vor.

Also wiederum ein Zeugniß gegen den katholischen Mariendienst! Zwar wissen sich diese Leute hartnäckig zu helfen, und es kommt ihnen zu Statten (wie Allioli nicht anzumerken versäumt), wenn bereits „heilige Väter" und namentlich Augustin bemerken: durch den Apostel Johannes würden hier alle Kinder der Kirche vorgebildet, so sei daher allen Gläubigen von Jesu Maria zur Mutter gegeben! Stärker noch sagt z. B. Quesnel an diesem Orte: „Die heilige Jungfrau hat gleichsam die Anwaltschaft der Kirche auf sich, daß sie den am Kreuz gekreuzigten Jesum Christum opfere und sich selbst mit ihm. Die heilige Jungfrau empfängt in der Person des heiligen Johannes alle Christen zu ihren Kindern. Der Muttertitel Mariä gibt uns das Recht, unsre ganze Sache in ihre Hände zu geben." Aber wie fern und falsch ist das gegen die bedeutsam zarte, persönliche Beziehung dieses Vermächtnisses, welche doch jedenfalls den ersten Sinn enthält, so daß nur diesem gemäß weiter gedeutet werden darf! Wir sagen mit Arndt: „Heißt das nicht die Worte der heil. Schrift auf das

*) Dagegen die mittelalterliche Sage natürlich von einem ersten, durch Gabriel angemeldeten Besuche des Auferstandenen bei seiner Mutter weiß!

gewaltsamste verdrehen? Will Jesus dem Johannes sagen: Diese wird Mutterstelle an dir vertreten und für dich sorgen — oder vielmehr: Du sollst meine Stelle an ihr vertreten und für sie sorgen? Johannes also soll die Stütze der Maria sein, nicht Maria die Stütze des Jüngers. Nicht Johannem weist Jesus an Maria, sondern die Maria weist er an Johannes. (Darum ist dies auch das Erste, das Andre nur die ihm entsprechende Bestätigung.) Nicht Maria soll Jesu Stellvertreterin werden für den Jünger, sondern der Jünger soll Jesu Stellvertreter sein für Maria. Die Abhängigkeit und Bedürftigkeit ist also nicht auf Seiten des Johannes, sondern der Maria." Wie Richter's Hausbibel ähnlich und noch kürzer bemerkt hat: „Christus weist nicht der Seinen Versorgung auf die Fürsorge seiner Mutter noch auf das Vertrauen auf sie, sondern umgekehrt." Eine andere, unverfängliche Deutung übrigens, wonach allerdings Maria bei diesem Worte die Gemeinde repräsentirt, werden wir zuletzt finden, wenn wir zusammenfassend am Schlusse die prophetische Typik der sieben Worte betrachten.

Daß nun auch Johannes keine Anrede empfängt, kein ἑταῖρε, φίλε, ἀδελφέ oder deß etwas, folgt schon aus der Gleichheit beider in eins zusammengehörigen Worte; für ihn liegt nichts Abweisendes, Losmachendes in der kurzen Rede (wie im γύναι), sondern eine neue, noch engere Verbindung, die ihm die Mutter zur Mutter gibt. Namensnennung war hier ganz unnöthig und fern liegend. Eine gewisse Rücksicht auf die Verhüllung vor den Zuhörenden, daß Niemand recht wußte, wen das Wort anging, verstand und ergab sich dabei so sehr von selbst, daß wir es nicht mit Lange „Schlangenklugheit" nennen möchten. Die Beiden sahen erwartungsvoll zu Ihm hinauf; sobald Er sie erblickt und anblickt, bedarf es nur des gewiß möglichst leise und vertraulich gesprochenen Wortes; mit dem Blicke winkend von Einem zum Andern ist das Ἴδε oder Ἰδού gesagt. Sehr gut faßt Fikenscher den zarten Sinn: „Weib, siehe auf, dein Sohn — ist nicht verloren" — da steht er in der Person eines Andern, den ich dazu für dich ernenne! G. K. Rieger*) sagt davon, in die allgemeine Deutung übergreifend: „Er schenket ihnen (den liebhabenden Seelen unter seinem Kreuze) neue Augen zu sehen, die insonderheit unter dem Kreuze wohl geschärfet werden." Das nicht einmal ausgedrückte, doch im Siehe nur noch stärker versicherte: Dieser ist fortan dein Sohn, diese ist fortan deine Mutter — enthält ein zwiefaches Geschenk, womit der nach der Kleidertheilung nichts Irdisches mehr Besitzende, dennoch unendlich reich an Liebe stiftender Liebe, seine Geliebten erfreuet. In dem Alles

*) Der in seiner Herzenspostille eine sehr schöne Predigt über dies Vermächtniß der Liebe zum Charfreitage hat.

sagenden Ἰδοὺ ἡ μήτηρ σου versteht sich für Johannes, der ja bisher schon, hier unterm Kreuze sich der Maria zart und innig liebend angenommen hatte,*) nun Alles, was die fernere Fürsorge fürs Erdenleben betrifft. Wem anders als dem ἐπιστήθιος unter den Jüngern konnte der Herr seine Mutter übergeben? Christus und Johannes — wieder einmal mit Daub zu reden, waren durch unwandelbares Vertrauen mit einander vereinigt, weil in Christo die göttliche Reinheit selbst, in Johannes der volle Glaube an sie war. Johannes nennt sich auch hier den Jünger, den Jesus lieb hatte — wahrlich es galt mit gleichem Rechte: der Jesum lieb hatte mit sonderlich persönlicher Neigung, ihm also wie der Bruder im Apostelkreise, dem er die Mutter geben mußte, war. Oder mit Grotius zu reden: Petrus war φιλόχριστος, Johannes φιλιήσους, daher Jenem die Gemeinde, Diesem die Mutter besonders empfohlen wird. Obwohl anderseits auch in diesem Sohnesamte an Maria, für welches der liebende Jünger neue Liebesausrüstung empfängt, zugleich ein Verordnen zu hoher Stellung in der Gemeinde, höherer sogar als des Petrus verborgen liegt; wie v. Gerlach sehr schön anmerkt: „Den Johannes aber setzte er in dem irdisch ihm nächsten persönlichen Verhältnisse“ (in welcher Beziehung dies allein möglich war, wirklich —) „an seine Stelle, besiegelte damit noch sterbend den innigen Herzensbund mit ihm, und hauchte ihm auch dadurch aufs neue den Geist der Liebe ein — damit er die vorzugsweise von Andern gegründete Gemeinde mit dem aus Jesu Herzen strömenden Feuer durchwärmte.“

Man kann sagen: Johannes hätte von selbst für Maria gesorgt — aber auch: er hätte sich diese Ehre vor den Andern am wenigsten angemaßt. Jetzt war des Herzens Drang durch neue Gnade und Gabe geheiligt, aus dem Ehrenamte ein Ehrengeschenk gemacht, allem etwanigen Streit der Liebe und Demuth gewehret. Dies dritte Kreuzeswort des Herrn Jesu heißt richtig sein menschliches Testament,**) und in demselben übt er vorbildlich, alle menschliche Tugend zu erfüllen, zum letztenmale seine Kindespflicht, noch zum Zeugnisse dafür, daß, wenn er zuweilen seine Mutter zurückgestellt hatte, dies nicht aus Mangel oder mit Verletzung der Liebe geschehen sei: denn indem erst von nun an Johannes ihr Sohn sein soll, wird uns versichert, daß Jesus selbst bis hieher Sohnespflicht gethan habe. Für die Mutter sorgend im

*) Worauf zugleich das Ἴδε ὁ υἱός σου an Maria zurückweiset!

*) Ambrosius: Testabatur de cruce Christus, et inter matrem atque discipulum dividebat pietatis officia. Condebat Dominus testamentum: signabat Johannes. (Lib. III, ep. 24.) Dazu bemerkt Hieronymus: man müsse aber unterscheiden dies testamentum domesticum von dem publicum im Abendmahl.

Scheiden heißt er sie aber schon nicht mehr Mutter, und einerseits mögen wir wohl sagen, daß in dem ersten Wort an Maria mehr noch ein Nehmen, in dem andern erst an Johannes ein eigentliches, volles Geben ausgesprochen sei. Nachdem er mit Wiedersehen im Paradiese getröstet, also seinen eigenen Tod als gewiß und nahe bevorstehend bestätiget hat, klingt gewiß zunächst für Maria seine Zuweisung des stellvertretenden Sohnes nur als der schmerzlichste, jeden Trost anderer Wendung schließlich abschneidende Abschied, *) als völliger Abschluß mit dem Erdenleben — in der Aehnlichkeit jedes andern Sterbenden. Wiederum nimmt er doch nicht eigentlich Abschied mit Worten, und die erhabene Ruhe wie die herztreffende Schicklichkeit seiner Verordnung läßt zugleich den Sohn Gottes, den Herrn und bleibenden Fürsorger in eigner Macht und Liebe dabei merken. Für Johannes aber, den mit dem verklärenden Sterben seines Meisters jetzt schon Vertrautesten, enthält das Wort, welches er empfängt, nur Ermunterung und köstliche Gabe. Schon Ermunterung, inwieweit auch er niedergedrückt war, durch „das Gefühl einer neuen, großen Pflicht, die ihn mit neuen Banden an das Leben bindet.“ (Lange.) Daß die Mutter Jesu ihm zur Mutter geschenkt wird, ist ihm theures Vermächtniß, köstliche Verheißung — „damit ist er zugleich mit versorgt,“ denn er weiß wohl, einfältig zu reden, daß er nun mit dieser heiligen Wittwe essen wird, so lange Gott will, und nicht etwa sie mit ihm, wie jene zu Zarpath mit Elias. Die Aeußerlichkeiten des Verhältnisses, welche das Testament meint, werden in höchster Zartheit und Schicklichkeit natürlich nicht erst genannt; für solche Herzen war das kurze Wort genug, Alles daraus zu verstehen. Die Herzen, die Personen werden zu einander gewiesen, einander gegeben — das ist die Hauptsache!

Der Herr stiftet, gründet und segnet hier „des neuen Reiches geistiges Familienleben“ — wie Jemand sich auch nicht übel ausgedrückt hat. Diese neue Verwandtschaft in der Liebe Christi gehet auch weit über alle Verhältnisse nach dem Fleische hinaus. Daß Johannes an Salome noch eine Mutter zuvor hat und behält, wird nicht aufgehoben und thut keinen Eintrag; daß er aber (nach sicherer Tradition) keine Gattin hat, mag wohl eher im Zuvorversehen des Ganzen mit berücksichtigt sein. **) Daß Maria nachgeborene leibliche Söhne hat (für welche bestrittene, doch einfach geschichtliche Wahrheit wir oftmals

*) Daher Pfenninger die Magdalena zur Maria Kleophä sagen läßt: „Hoffnungtödtender sprach sein Mund kein Wort je, als dies Trostwort!“

**) Daher Hieronymus (contra Jovinian.) hervorhob: „Dem jungfräulichen Jünger Johannes wird von dem jungfräulichen Herrn seine jungfräuliche Mutter anbefohlen.“ Vgl. bei Nonnus: *Γύναι φιλοπάρθενε μῆτερ, ἤνιδε παρθένον υἷα.* Worüber jedoch sogleich oben ein Mehreres!

uns erklärt haben), kommt ebenfalls hiebei nicht so in Betracht, daß wohl gar dies Testament ein neuer Beweis dagegen sein müßte. Wie schon Paulinus von Nola (ed. 43.) auch das darin fand: ut ostenderet, eam praeter se, qui ex ea virgine natus esset, nec habuisse filium nec habere, quia nec Salvator tantopere curam desolationis habuisset ejus, si illi unicus non fuisset. Wie später sogar ein Venturini diese Versorgung durch Johannes gegen andre leibliche Söhne bedenklich fand. Wie v. Gerlach kurzweg schreibt: dein Sohn an meiner Statt — „also hatte sie keine andre!" Wie Olshausen versichert: „Mir ist diese Stelle entscheidend dafür, daß Maria keine leiblichen Söhne hatte, sonst würde der Erlöser seine Mutter nicht, als eine einsam dastehende Wittwe, einem Fremden empfohlen haben; es wäre dies eine Verletzung für die Brüder gewesen!" Sonderbarer Beweis! War es doch keine „Verletzung" für Salome, die leibliche Mutter Johannis, die nach Marc. 15, 40. vergl. Matth. 27, 56. mit unterm Kreuze stand. Die Söhne seiner Mutter, denen der Herr bis hieher noch fremd und unbekannt war (Ps. 69, 9.), konnten als die geistlich Fremden unmöglich in seine Stelle treten oder für Maria werden, was Jesus ihr gewesen war, nicht einmal später nach ihrer Bekehrung; Johannes aber war im Geiste kein Fremder. Der ganze Einwand bleibt viel zu sehr bei der äußerlichen Versorgung stehen, für welche der Herr zwar auch sorgt, aber nicht rein äußerlich, sondern sie geziemend mit dem innigsten, für Maria's Herz allein genügenden Liebesverhältniß verbindet, das nur durch Johannes gegeben werden konnte zum möglichsten Ersatz. Nicht zur Verletzung, wohl aber zur Beschämung für die noch ungläubigen Brüder, die es leider für immer verscherzt haben, solche Brüder Jesu wie Johannes zu werden, ordnet Jesus die Sache so. Sein Wort ist zugleich das Abschiedswort, welches er für diese Brüder hat, das durch ihren Unglauben wohlverdiente, bald grade durch die tiefe Beschämung zum Glauben sie treibende. Denn Apostg. 1, 14. sind sie bei den Jüngern.*) Aber auch was wir wenigstens von Jakobus, dem Bruder des Herrn, hernach erfahren, zeigt uns, daß er bei aller Trefflichkeit des Charakters kein „Sohn" für das Marienherz im innigsten Sinne war.

So laßt uns denn fürs Erste von Jesu vorbildlichem Kindesworte lernen, sterbend auch die Unsern mit gleicher Liebe und Weisheit zu bedenken und versorgen. Laßt uns lernen Testament machen ohne Aufschub der Vergessenheit, ohne Vorwand höherer Pflichten und Hinderniß

*) Richtig daher Braune: „Wars aber nicht eine Verletzung der Brüder? Sie glaubten aber nicht an ihn! Sollte er seine Mutter verletzen? Die Wahl war nicht schwer. Denn natürliche Geburt gilt das nicht im Reiche Gottes, was die Wiedergeburt gilt."

größerer Gedanken. Laßt uns wohl merken, wie Er selbst hier sonderlich das Gebot: Ehre Vater und Mutter! bis in den Tod erfüllt und neu geheiliget, auch überhaupt die Verwandtschaft nach dem Fleische dennoch bestätiget hat, indem er sie aufhebt und eine höhere an die Stelle setzt, indem er für die Mutter aufs zarteste sorgt und zugleich strenge mit göttlicher Vollmacht den Brüdern das Sohnesrecht nimmt. Aber das Alles ist noch lange nicht der ganze Sinn seines Wortes, welches ja gewiß in der bedeutsamen Reihe der sieben Worte (wovon später, wie gesagt, ein Mehreres) als auch ein allgemein gültiges Heilandswort sich erweisen muß. Er kann (hier vollends) wahrlich nichts reden oder thun bloß als menschliche Person, als Sohn der Maria; verklären muß sich auch das als gottmenschliches Vermächtniß. Also wir sagen mit der traditionellen Auslegung des Geistes, die sich stets in der Gemeinde geltend machte: Hier ist für alle die Seinen, wie für seine Mutter, auch eine das Erdenleben angehende Verheißung beim Abschied aus demselben. Bekennt er sich doch als Versorger zu den Seinen auf neue, himmlische Weise, indem er sich lossagt von dem irdischen Verhältniß. Der dem Schächer jenseits das Paradies zeigte — so soll unser Glaube schließen und verstehen — wird er nicht auch für uns ein Plätzlein anweisen, so lange wir leben? Der für seine Mutter so liebreich sorgte, wird er uns verlassen oder versäumen? Wahrlich auch hieher gehört, was er schon Matth. 12, 48—50. gesagt hat. Grade nun, seit Maria nicht mehr sonderlich seine Mutter ist, wird er zum Heiland für Alle, hier und dort ihrer gedenkend. Wir nehmen also mit vollem Rechte sein Wort als allgemeine Bürgschaft für alle Versorgung der Seinen auch auf Erden. Wir schauen in Maria und Johannes, der wechselseitig pflegenden und gepflegten, für des Herzens und des äußerlichen Lebens Bedürfniß an einander gewiesenen Liebe — „das unter seinem Kreuze zusammengebrachte und verbundene Häuflein Kinder Gottes." *) — So stiftet der Herr vom Kreuze herab für die jetzt beginnende Zukunft neue Verbindungen **)

*) Solches vorzubilden sind diese Beiden wohl geeignet als „zwei der auserwähltesten Seelen, welche nächst ihm die Erde gesehen hat" — wie Lange sie nennt. Ob aber, wie derselbe meint, wirklich „das Haus des Johannes fortan den Grund der Vereinigung für seine Auserwählten bilden solle" — bezweifeln wir als zu äußerlich gefaßt. Die Wahrheit liegt hier tiefer im Grunde; die zwischen Johannes und Maria gepflegte Liebe vielmehr ist der heimlich innerste Heimathsheerd für die Gemeinde.

**) Verbindungen! Also zu wenig noch findet Dräseke darin, der dies Wort zum zweiten macht, das die Frucht der Erlösung zeige, und sagt: „Johannes ist nicht der Maria Sohn und Maria ist nicht des Johannes Mutter. Aber durch den Mittler sinkt die Scheidewand zwischen Men-

und Verwandtschaften des Geistes (Marc. 10, 29. 30.) — so weiset er Alle, die Er lieb hat und die Ihn lieb haben, an und zu einander, und „hat hiermit das Liebesgebot noch einmal vom Kreuz herunter bestätiget" (wie C. H. Rieger sagt). Daher auch G. K. Rieger (in der Postille) ganz treffend über diesen Text predigt: von der dringenden Liebe Jesu Christi, wie sie uns zu ihm dringe bis an das Kreuz, wie sie ihn nach uns dringe unter dem Kreuze, wie sie die Gläubigen zu und gegen einander dringe durch das Kreuz. So wie der ungenannte Verfasser der Breslauer Predigten von der hier uns vermachten Erbschaft: Seine Liebe — Wonne der Liebe zu Ihm — Wonne der Liebe unter einander. *) Doch dürfen wir dabei nicht vergessen das noch dazu kommende Moment der Versorgung in dieser Liebe, welches hier grade das eigenthümliche ist. Er gedenkt eines Jeden, auch für seinen Weg durch die Welt, von der er noch nicht genommen wird, und wenn wir uns verlassen dünken, sollen wir uns selbst —, wenn wir Andere nicht versorgen können, auch diese Ihm befehlen. Er wird sorgen, Er hat gesorgt, Er versorgt die Seinen durch die Seinen, und spricht noch immer tausendfach das zuweisende Wort überall, wo es nöthig ist: Siehe da Sohn, Mutter, Bruder — oder was irgend fehlen mag. Solches Wort zu vernehmen und anzunehmen sei uns die größte Gnade und Ehre, nicht bloß wenn es lautet: Da hast du einen Pfleger — sondern auch das andre: Da wird dir ein Pflegling übergeben!

Von jener Stunde an nahm sie der Jünger zu sich, *εἰς τὰ ἴδια*, d. h. offenbar in sein Haus, das er wahrscheinlich in Jerusalem hatte. Zwar läßt sich Letzteres, wie Luthardt Recht hat, nicht grade beweisen aus dem *τὰ ἴδια* **) — doch gibt er selber zu, daß Joh. 18, 15. einen Wohnsitz Johannis in Jerusalem wahrscheinlich mache. Maria war nicht mehr nach dem Nazareth, das ihren Sohn verworfen hatte, gegangen, sondern ihm lieber von Orte zu Orte nachgefolgt; daß sie jetzt vollends nicht in diese Heimath zurückkehren werde, setzt Jesus bestätigend voraus, und ordnet sie für ihr übriges Leben der Gemeinde bei, zunächst in Jerusalem, bei dem bisher vertrautesten und insofern geehrtesten Apostel, der auch in den Anfängen der Apostelgeschichte stets neben Petrus vorkommt. Daß *ἀπ' ἐκείνης τῆς ὥρας* (wofür nur Ein Codex *ἡμέρας* liest) buchstäblich zu nehmen sei, liegt in der so

schen und Menschen. — In dem Worte hört man das größere (?) Wort durch: Siehe, Vater im Himmel, das sind deine Kinder!"

*) Auch Lange (Christoterpe 1848.) S. 160.) bleibt nur bei diesem „schönen Leben in der Liebe" — diesem „Seelenbunde der hohen, gottgeweihten, fürstlichen Menschen."

**) Was auch Alford eben so bemerkt.

genau zählenden Passionsgeschichte deutlich vor Augen; *) damit stimmt auch, daß Johannes durch sein μετὰ τοῦτο gleich über die drei Stunden dazwischen weggeht. Hier können wir also Luthardts Widerspruch nicht annehmen, sondern finden in dem genauen ὥρα wie durch den ganzen Zusammenhang deutlich angezeigt, daß Maria sofort, keinesweges erst nach dem Tode Jesu die Stätte verließ. Sogleich, den Herrn auch hierin verstehend, mit söhnlich zarter Liebe führt Johannes die durch das Abschiedswort abermals tief Erschütterte hinweg, so daß sie die gesteigerte Angst und Pein des Sohnes, der nicht mehr ihr Sohn sein kann und will, auch nicht mehr schauen darf. Auch sie hat die schmerzliche Wegweisung aus dem Sohnesmunde, der schon manchmal der Mutter heilsam gebot, verstanden und — folgt gehorsam dem neuen Führer um deß willen, der sie ihm übergeben hat. Bengels Note: Magna fides Mariae, cruci Filii adstare; magnum obsequium, ante mortem ejus abire! Der Herr aber sieht seines Testamentes Erfüllung noch vor Augen, ehe nun die letzten Angstfluthen des Todes über ihn hereinbrechen.

Viertes Wort vom Kreuze.

Matth. 27, 46. Marc. 15, 34.

Die von Matth., Marc. und Luk. einstimmig berichtete Finsterniß, **) zur Zeit des Vollmonds, um den Mittag, drei Stunden anhaltend, steht in enger Verbindung mit dem selbst noch dunkeln, endlich aus diesem Dunkel hervorbrechenden Worte Jesu, zu dessen Betrachtung wir weiter schreiten. Andern zu untersuchen und, wenn es möglich ist, zu entscheiden lassen wir: ob hier πᾶσαν oder ὅλην τὴν γῆν wirklich die ganze Tag habende Erde (wie Luk. 21, 35.) — oder den römischen Erdkreis — oder gar nur das jüdische Land (wie Luk. 4, 25. Jak. 5, 17.) anzeige. Das thut nichts zur Sache, und obwohl die merkwürdigen Berichte von weiterer Ausdehnung dieses Wunderzeichens ***)

*) Baumgarten-Crusius behauptet höchst willkührlich, es habe natürlich ganz unbestimmte Bedeutung — könne sogar nur heißen: „um dieser Scene willen!" — Aber auch Langer künstelt sehr unbefugt, wenn er meint, das heiße nicht grade: sogleich hinweggegangen — sondern bezeichne nur die sofortige Regung des Entschlusses in diesem Augenblicke, und diesen Entschluß als Bürgschaft der Ausführung habe der Heiland auf Johannis Angesicht gelesen.

**) Bei Luc. noch dazu ἐσκοτίσθη ὁ ἥλιος wie Apostg. 2, 20.

***) Bekanntlich berufen sich die Väter (vornehmlich Origenes contra Cels. 2, 33. und Euseb. im Chronicon, wie Tertull. Apol. c. 21.) auf das Zeugniß der heidnischen Geschichte selbst, namentlich des Phlegon von Tralles, eines Freigelassenen des Kaisers Hadrian (dem sogar selbst nach Spartian die

uns ganz unverfänglich und sicher vorkommen, so halten wir es doch für Thorheit, darum zu streiten und begnügen uns als Exeget mit der Gewißheit des historisch gewissen heiligen Textes: daß γῆ nicht bloß Golgatha oder nur Jerusalem gewesen. Bei Johannes gehören diese drei Stunden in V. 28.

Noch hatte bisher das Licht der Sonne die Schreckens- und Jammerscenen auf Golgatha beschienen. Die Spötter spotten, die Schauer gaffen, der Herr leidet, sein heiliges Haupt und Antlitz am Kreuze der Schmach preisgegeben — Alles geht seinen Gang, als ob Nichts geschähe, das Gott einzuschreiten bewegen könnte. „Wenn Gott heute kein Zeichen thut" — so sprach oder dachte wohl Mancher mit mancherlei Sinn und Gedanken. Und siehe, es geschieht ein Zeichen! Schwerlich „unvermerkt" und allmählig, vielmehr so gut wie gewiß plötzlich bricht am hellen Mittage Dunkel herein, wie bei der Geburt Christi die Mitternacht erleuchtet wurde. Zunächst, als erinnernd an jene Finsterniß über Aegypten, welches Israel, den Sohn Gottes, nicht frei lassen wollte, und das Verderben folgte sofort nach — zunächst für die ersten Gedanken der Betroffenen ein Warnungszeichen, ein Vorbild und Zeugniß: daß jetzt Israel ein abscheuliches Werk der Finsterniß begehe, welches die Sonne Gottes nicht länger bescheinen möge, wodurch Finsterniß des Gerichts über sie kommen werde.*) Man stelle sich den Eindruck dieser Finsterniß vor auf Golgatha und in ganz Jerusalem — man male sich einzeln aus das Erschrecken der Gewissen, die Störungen der Lust, die unterbrochenen Mittagsmahle, die Unordnung im Tempeldienst, die Verwirrung wegen des Abendopfers u. s. w. Jedenfalls verstummt jetzt das Spotten und Lästern — und Pfenninger trifft's diesmal nicht richtig, wenn er den Kaiphas bald wieder anheben läßt: „Hier zeigt Gott die Finsterniß, in welche dieser Verführer eure Seelen beinahe geführt hätte, so macht er ihn zu Schanden. Sehet da, das ist die Sonne, das Licht der Welt!" Zwar bot allerdings das Zeichen für lästernde Verdrehung auch diesen Anschein dar, insofern es ja wirklich (wie wir bald sehen werden) näher auf Jesu Person sich bezog: dennoch hat schwerlich Jemand solchen Ge-

---

Schriften unter Phlegons Namen gehören sollen) von der ἔκλειψις ἡλίου μεγίστη τῶν ἐγνωρισμένων πρότερον und dem σεισμὸς μέγας κατὰ Βιθυνίαν γενόμενος. Auch erwähnt Julius Africanus dazu derselben Nachricht bei einem gewissen Thallus, den vielleicht Euseb. meinte.

*) Welche Deutung festgehalten wird in einer sehr merkwürdigen Promotions-Dissertation von C. F. Bauer: de divinitus praedicto et coelitus dato miraculo obscurati solis etc. Wittenberg 1741. Hier wird (mit den Kirchenvätern Tertull., Lact., Euseb., Cyrill., Hieron., Aug.) die Stelle Amos 8, 9. 10. nicht ohne Grund als Weissagung dafür gedeutet.

danken gewagt.*) Bange Stille herrscht auf der Schädelstätte — so soll es sein, denn das Zeichen Gottes ruft zu allererst, bis heute noch: Besinnet euch, werdet still! (O daß dies heilige, schauerliche Dunkel Manchen ergriffe, der die Passionsgeschichte betrachten will!) Damals erwarteten wohl nicht Wenige fast sicher, diesem Anfange werde bald mehr folgen: Herabsteigen vom Kreuz, Offenbarung der Königsmacht, Zerschmetterung der Widersacher. Aber keine Strafe kommt, wie keine Hülfe, nur die Finsterniß dauert fort. Niemand wagt wegzugehen, Alles ist wie fest gebannt, immer Mehrere noch kommen vielmehr dazu. Man hört die fallenden Blutstropfen, die leisen Seufzer, man horcht nach dem Kreuz in der Mitte vor allem Gewimmer der beiden Andern, Gemurmel in der Umgebung. So stellen wir uns wenigstens die Scene vor, so fragen wir weiter dringend nach der Deutung des Zeichens.

Es ist vieldeutig, wie die Sprache Gottes manchmal, doch Eine Deutung zuletzt ist allein die vollständige, die wahrste, wird von Christo selber gegeben. Man kann zu dem Warnenden, das wir schon erwähnt haben, ferner sagen: hier zeige sich das Entsetzen der Natur und gleichsam Gottes vor dem Frevel der Kreuzigung — es ist etwas Wahres darin, die Sonne will nicht länger dazu scheinen. Man kann dies anders wenden, gemäß jener apokryphischen Nachricht von Dionysius Areopagita, der in Aegypten die Finsterniß erfahren und gesagt haben soll: „Entweder leidet jetzt die Gottheit selbst, oder sie hat Mitleiden mit Einem, der da leidet!" Wie Dräseke ausführt: „Menschen ziehen alles Gefühl aus — in die leblose Natur dringt Empfindung, als der Gottessohn blutet." — Ja diese (jetzt bei uns vorherrschende) Deutung vom Mitgefühl der Natur dringt wirklich näher schon in die Sache ein und entspricht ganz dem allgemeinen Charakter vieler ähnlichen Wunder, welche zunächst die Korrespondenz der materiellen Weltordnung mit den Vorgängen der Menschheit und des Geistes bezeugen.**) Man kann weiter sagen: indem die Kreatur (die leblose, als Abbild einer verborgenen Geisterwelt) sich verhüllt und trauert, wird gleichsam ein Vorhang der Trauer gezogen um das, was nun erst, von dieser Mittagsstunde an vollendend geschehen soll; das schweigende Zeichen ruft aus, hier sei ein dunkles Geheimniß des

*) Eher möglich war nach der Wiederkehr des Lichtes die Verdrehung des Klagewortes, welche Pfenninger hernach gibt: „So kommt's mit denen, die Gott verlassen!"

**) Seltsam, wider seine sonstige Dichterweise, will hier einmal Krummacher „für solche dichterische Anschauung" keinen Raum lassen! Liegt sie doch aber so nahe, thut auch tieferem Deuten durchaus keinen Eintrag, als der erste Vorhang des tiefsinnigen Bildes.

göttlichen Rathschlusses. Gesehen haben sie den Gekreuzigten: mit feindseliger Lust, mit Schmerzen, mit Staunen, kaum auch Jemand mit Gleichgültigkeit — jetzt soll man nicht sehen, was noch übrig ist zu leiden für ihn, wie man es nicht fassen kann. Alle diese Gedanken haben ihre Wahrheit, aber sie führen uns auch alle zuletzt in die eigentliche, tiefste Deutung der Finsterniß als eines mitfühlenden, anzeigenden, schweigend gleichwohl redenden und verhüllend offenbarenden Abbildes für die innere Verfinsterung der Seele, welche jetzt der Herr der Natur leidet, für die Gottverlassenheit.*) Wenn etwa den theilnehmenden Herzen das Zeichen Gottes zuerst ein Trost war — bald mögen sie inne geworden sein: er leidet jetzt nur bänger, dunkler! Ja wohl, jetzt wandert er durch's letzte Thal der Todesschatten, im Dunkel des Gerichtes Gottes, zwar nicht als in Höllenqual der Verdammniß, aber doch wahrhaftig unter dem Gerichte der Gnade.**) Finsterer, als je Finsterniß über die Erde von außen werden kann, war es in Seiner Seele, als es hieß vor Seinem Gott: Du legest mich in des Todes Staub! Ps. 22, 16.

Drei Stunden hängt er so zwischen Himmel und Erde, von der Erde als ein Fluch ausgestoßen, von dem Himmel noch nicht zum Segen angenommen. Das waren Stunden, deren Inhalt einst die Ewigkeit offenbaren wird. Wie lange! heißt es in Ihm — Wie lange! das ergreift einmal über's andre durchbohrend alle ihm zugethanen Seelen. Horch, da spricht er — „wird der Ausleger dieser Finsterniß, und zeiget an, was sie zu bedeuten habe!" (Berlenb. Bibel.) Hören sollen wir also, nur hören! Die drei ersten Worte hatten zu lauter Trost bereits die Frucht der Versöhnung vorausgegommen: Friede, Leben, Liebe — aber schon das dritte klang zugleich wie Abschied und Vorbereitung für den bittern Tod. Jetzt führt uns das mittelste der sieben Worte (Matth. und Marc. berichten nur dieses, das einzige zugleich, welches von Zweien bezeuget wird!) in die Mitte und Tiefe seines Todesleidens. Ἀνεβόησεν φωνῇ μεγάλῃ — mit mark- und beinzerreißender Gewalt des innersten Dranges ruft er deutlich, allverständlich noch in den schwarzen Himmel hinauf das Klagewort des Psalmes: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?! — —

Daß die Sonne schon wieder angefangen habe, hell zu werden, hervorzublicken, als Jesus diesen Angstschrei rief, sagen zwar Viele von

*) Wie die Diss. von J. Andr. Schmid schon den Titel stellt: de labore solis, laborante sole justitiae.

**) Auch darin ist eine Gleichheit, wieder mit Dräseke zu reden: „Er starb nicht allmählig ab — von der Höhe des Mittagshimmels hernieder stürzte seine Sonne."

jeher (bis auf Krummacher); wir aber stellen es uns nicht so vor. Aus der noch vorhandenen Finsterniß in ihm, folglich auch bei noch dauernder Finsterniß um ihn schreit Jesus auf — eben damit aber muß es nun Licht werden!

Die Evangelisten geben die Grundsprache sammt Uebersetzung — erstere schon, um durch das Eli die Verdrehung in Elias verständlich zu machen, aber auch an sich wegen der Heiligkeit und Einzigkeit dieses Wortes — „als ob sie nicht einen einzigen Ton von dieser Klage verhallen lassen wollten.“ Nicht den hebräischen Text lesen wir, sondern chaldäisch gemischt, wie die damalige Sprache war — denn Jesus eignet sich das Wort an und es ist zuvorversehen, daß Jeder es verstehen konnte.*) Daher שְׁבַק für עזב, wie auch der Thargumist hat. (Die Variante azabtani in der Vulg., welcher Luther folgte, ist wohl eine Verbesserung von Hieronymus.) Das *Ἐλωΐ* bei Marc. ist vermuthlich erst hernach syrisirt für *Ἠλεί* oder *Ἠλί*. Der ganz ungewöhnliche Voc. *Θεέ* bei Matth. (LXX. sonst auch *ὁ θεός*, s. jedoch Richt. 16, 28. 21, 3. Esr. 9, 6.) will den besondern Sinn an diesem Orte hervorheben, wie auch die Voranstellung des *μέ* vor *ἐγκατέλιπες* (abweichend von der LXX. und der gewöhnlichen Rede) solchen Nachdruck zur Ursach hat. Endlich über *ἱνατί* oder *εἰς τί*, *λαμμᾶ*, *λαμά* oder *λημά*, *λεμά* werden wir später sagen. Doch das sind Kleinigkeiten; vor Allem gilt es jetzt, den 22. Psalm, aus dem der Herr geredet hat, in's Auge zu fassen.

Man lese ihn, lese ihn ganz, aber einfältig, als ein Christ, und wenn man's vermag, mit Golgatha-Stimmung, in Christi Seele hinein: das wird besser sein als die Kommentare der Gelehrten. Doch freilich, auch Diesen und ihren Bedenken muß ihr Recht geschehen, und wenn es mir hier nicht für alle Leser gestattet sein mag, ohne Weiteres auf meinen Kommentar (von dem ich noch nichts Wesentliches zurückzunehmen weiß) zu verweisen, so will ich mich möglichst kurz fassen, der Hauptsache wenigstens andeutend genug zu thun. Daß der Psalm als Weissagung nicht zu den sogenannten direkt-messianischen gehört, in welchen (wie Ps. 110. nach Jesu und des Apostels Ausspruch) der Weissagende mit Bewußtsein von dem zukünftigen Messias als einem von sich

*) Sonst freilich war dem Herrn gewiß auch der heilige Grundtext der Schrift bekannt und geläufig — was Niemand etwa dieses Beispiels wegen leugne! Hat man doch sehr wahr gesagt: es sei undenkbar, daß Christus, wenn er mit Ausländern sprechen gewollt, nicht sogleich ihre Sprache reden gekonnt hätte: und in der Heimath seines Geistes, der Schrift, wäre er nicht unmittelbar zu Hause gewesen? Auch hiefür gilt Joh. 7, 15. Dennoch ist er so gewohnt, nicht als Gelehrter, sondern mit dem Volk und für das Volk die Schrift zu reden, daß er auch in der einsamsten Angst nicht anders thut.

unterschiedenen Subjekte redet oder diesen redend einführt, sondern zu den typischen, das sollte freilich oben an jetzt „wissenschaftlich" fest stehn.*) Denn solche Schilderungen solcher äußern und innern Situationen konnten nicht als in der Luft schwebend ohne psychologische und historische Vermittlung vom heiligen Geiste diktirt werden; über einen Begriff der Weissagung und Inspiration, welcher dergleichen gestattet oder fordert, sind wir hinausgekommen. Das heißt nun aber keinesweges, wie man der typischen Exegese mißverstehend Schuld gibt: als-ob darum der Inhalt des typischen Wortes nicht ganz auf die Erfüllung passe, mithin im vorliegenden Fall zwischen den Ausdrücken, die buchstäblich erfüllt sind, noch manches nur für David Gültige übrig zu lassen sei. Vielmehr umgekehrt (wie wir abermals behaupten) verhält sich die Sache. Zwar die typische Historie behält Züge, die nicht mit in das Tertium comparationis gehören; im Unterschied hievon und Gegentheil aber ist es grade das Charakteristische der von einem Typus ausgehenden, damalige Geschichte zum Substrat nehmenden Weissagung,**) daß sie das vorbildlich Unvollkommene an die geschaute Erfüllung annähert, ihr entgegenkommend ausbildet und darstellt, also die historische Beziehung überschreitet. So sagt sie durchaus Nichts, was nicht zur Erfüllung passe, wohl aber gar Manches, was wirklich erst in dieser den vollsten und eigentlichsten Sinn seines Buchstabens entfaltet, vorher nur eine sehr vorläufige Wahrheit hatte. Wollen wir nicht zugestehen, daß der prophetische Geist Solches zuvorversehen und den einzelnen Ausdruck so leiten konnte, daß erst die Erfüllung in Christo ihn wirklich erfüllt — dann haben wir allerdings nicht nur keine mechanische, unvermittelte, sondern überhaupt gar keine Inspiration und Prophetie mehr übrig, dann löst sich dieselbe nach neuestem System Hofmanns ganz in präformirende Geschichte auf.*) Wir meinen aber, das N. T. wisse überall von einer Absichtlichkeit des weissagenden Geistes über Situation und Bewußtsein der Weissagenden hinaus, die sich im Zusammentreffen der erfüllenden Geschichte bewährt und aufdeckt. Dies ist in Bezug auf Ps. 22. noch ganz etwas Anderes, als die (mißverständlich untergeschobene, freilich zu bestreitende) — „absurde Vorstellung, als sei dem David die ganze Kreuzigung Christi mit allen Umständen

*) Grade wie im Gegentheil, daß z. B. Ps. 2. und 110. und Jes. 53. rein objektive Weissagung von der Person des Zukünftigen ist.

**) Wie in gewissem Maaße schon der Geschichtschreibung, insofern sie typisch-prophetische Rücksicht nimmt bei ihrem Auswählen und Darstellen. Man denke z. B. an Melchisedek.

***) Dann wäre die richtigere Formel: Τότε δεύτερον ἐπληρώθη τὸ ἤδη πάλαι πεπληρωμένον — da wurde noch einmal wahr, was dort schon gesagt oder geschehen. Also die „Erfüllung" wäre vielmehr der wiederholende Schatten!

offenbart worden!" Das behauptet Niemand, wohl aber ist es mit nichten absurd zu sagen, daß David, von eignen Erfahrungen und Stimmungen ausgehend, sofort durch den heil. Geist, dessen Gespräch auf seiner Zunge war, darüber hinausgeführt worden sei zu einer Schilderung, die im Ganzen wie, damit es recht überführend sei, in mancher Einzelheit jetzt erst völlig wahr wird, πληροῦνται. Diese Auffassung, welche ganz mit Recht „David reden und doch auch nicht reden läßt," ist durch Umbreits kurzen Protest (Stud. u. Krit. 1840, 3, S. 707.) nichts weniger als widerlegt. Wir möchten doch sehr bitten, uns die „Trübung und anderweitige individuelle Beimischung", welche sich bei dem Bilde des leidenden Erlösers finden soll, in irgend etwas entscheidend nachzuweisen; dagegen sind wir bereit fast überall zu zeigen, wie die großen, vollen Worte, recht wörtlich genommen, grade nur schattenhaft auf David passen, an Christo aber als in ihrem wahren Lichte als die reinste Wahrheit leuchten, sich als der genaueste Schatten dieses Körpers erweisen. Das wäre nur dann eine „magische Nöthigung, die fernsten Dinge und zufälligsten Ereignisse zu wahrsagen" — wenn des Weissagenden „individuelles Selbstbewußtsein dabei gänzlich ausgelöscht" wäre, was wir ja keineswegs behaupten. Abgesehen davon, daß die Einzelheiten, um die sich's hier handelt, niemals bloß „zufällige Ereignisse" sind, vielmehr typisch-historische Verkörperungen allgemeiner Ideen, wie Alles in der Geschichte des Gottmenschen, was die Schrift weissagend oder erzählend verzeichnet. Wir sagen also getrost, ohne die Gesetze des Denkens oder der Geschichte zu verletzen, von Ps. 22. im Einzelnen ungefähr dasselbe, was Umbreit von der Weissagung im Ganzen selbst behauptet: Steigt nicht mittelst der einfachsten Erklärung des Textes das Marterbild des Leidenden empor? Und wenn Umbreit Micha's Bethlehem und Sacharja's Esel als buchstäblich (doch wohl über beider Propheten Selbstbewußtsein hinaus) erfüllt gelten läßt: warum nicht auch den Spott, die Kleidertheilung, das Kleben der Zunge am Gaumen — ja zuletzt das Durchgraben der Hände und Füße, so gut wie das Durchbohren bei Sacharja? (Siehe Stud. u. Krit. 1847, 1. S. 227. 225.)

Christus hat den Anfang des Psalmes zu seinem Klagewort, das Ende (wie sich zeigen wird) zu seinem Siegeswort gemacht. V. 9. ist im Munde der Spötter buchstäblichst erfüllt worden. Auf die Kleidertheilung nicht nur, sondern sogar das Looswerfen in V. 19. weiset eben so einfältig als erhaben Johannes zurück, dem wir doch keine „absurde" Vorstellung wegen einzelner Umstände zuschreiben, aber nicht leugnen können, daß er dies als einzelnen Umstand eigentlich geweissagt findet. Die ganze Schilderung des Psalmes V. 13—19. legt sich so unvergleichlich genau — selbst abgesehen von dem der jetzigen Theologie

gar zu schweren (dennoch durch die Masora unwissend richtig verzäunten) כארי — an die Scene von Golgatha an, daß es uns immer wieder dabei gemahnen muß, als läsen wir deren vorausgeschriebene Geschichte.*) V. 23. ist nicht nur Joh. 20, 17. merkwürdig grade für den auffallenden Ausdruck „Brüder" wahr geworden, sondern wird abermals Hebr. 2, 11. 12. von apostolischer Autorität so citirt. Das sind die hervorleuchtenden Punkte, wie sie sich im N. T. erklären und verklären. Aber auch das Ganze, abgesehen von jedem Citat, führt uns auf den Messias. Geschildert wird ein Heiliger Gottes in Kampf und Sieg, tiefster Angst und Schmach zuvor, dann höchster Ehre, wie zwar in Davids Leben**) die Aehnlichkeiten dazu, so daß der Geist in seiner Seele daran anknüpfen konnte, vielfach vorkommen, vergebens aber suchen wir eine einzelne Situation, die ganz entspräche. (Auch 1 Sam. 23, 25. 26., was Hofmann annimmt, will durchaus nicht genügen.) Denn es wird uns vorgeführt ein Heiliger, der sich V. 2. wie V. 10. 11. mit vollstem Recht — ohne eine Spur von eigner Sünde oder Verschuldung — auf Gott als seinen Gott von der Geburt her berufen darf, dennoch, von diesem Gott für Gefühl und Erfahrung verlassen, elender ist und bleibt, weniger Erhörung findet, als sonst irgend gläubige Beter. V. 4—6.***) Ein Spott der Menschen, ein Verachteter alles Volks, nicht nur bedroht von brüllenden Feinden, auch im Innersten zerbrochen und aufgelöset, durch Gottes dunkeln Rath in des Todes Staub gelegt, d. h. dem gewissen Tod überlassen, selbst sich schon als Sterbenden schauend, wie die Feinde schon seine Kleider theilen.†) Wo und wann hat David Solches erfahren? Für ihn war es Hyperbel, zu welcher der Geist ihn trieb, auf Golgatha wird es die schlichteste Wahrheit. Und nun eben so der zweite Theil, in welchem wahrlich nicht bloß (wie Umbreit verringert) — „aus trüber

---

*) Leß: „Man möchte fast glauben, ein Christ habe den Psalm erdichtet."

**) Den Psalm gegen die Ueberschrift mit Umbreit für exilisch zu erklären, ist sehr gewagt, wenn auch an sich nicht unerlaubt — es hilft aber auch im Grunde nicht besser aus.

***) Denn dies ist keineswegs, wie Hengstenberg will: „eine Nachweisung, wie völlig abnorm das Verlassen sein würde," eine Begründung der Bitte um Hülfe — sondern V. 7—16. folgt der Gegensatz der wirklichen Verlassenheit, die durch V. 4—6. vorher nur desto stärker behauptet werden soll. Vom רָחוֹק in V. 2. bis zum אֵלִי אָתָּה V. 11. ist noch reine, durch Kontraste gehobene Schilderung und Klage, V. 12. hebt ein leises אַל־תִּרְחַק sich hervor, bis nach V. 19. erst die Bitte Raum gewinnt.

†) Von dieser Kleidertheilung gestand selbst ein Paulus, ohne gewaltige Hyperbel sei das an David nicht wahr. Aber solch Hyperbolisches ist viel mehr noch im Psalm — und Alles einfach wahr an Christo!

Umhüllung im Hintergrunde die Sonne der Auferstehung hindurchblickt," sondern eben so hell strahlt der Sieg, als der Kampf düster gezeichnet war. Solcher Todesangst und Todesqual folgt, aus ihr geht hervor (als Antwort auf das Warum) eine Verkündigung und Verklärung des Namens Gottes, ein Heil für die Elenden weit und breit, bis zu aller Welt Enden, unter allen Geschlechtern der Heiden, wodurch das Herz der Getrösteten ewig lebt, auch andre im Staub des Todes Liegende sich aufrichten, dem nachgeborenen Volke die Gerechtigkeit des Herrn zu Theil wird — aus dem Thun und Vollbringen des Heils an diesem Einen Elenden! Wo hat je eine Rettung Davids dergleichen Folgen gehabt und haben können? Muß man nicht unwillkührlich jetzt an Jes. 53. denken? Konnte wohl David das Alles anders denken und sagen als durch eine Erhebung über sich selbst, wenn auch durch geringere Analogieen der eignen Geschichte für solche Anschauungen empfänglich und bereitet?

Also das Alles, wie es hier geweissagt wird, hat freilich in den Erlebnissen alttestamentlicher Heiligen, sonderlich Davids, der auch ein durch Schmach und Leid gehender Gesalbter Gottes war, seine Wurzel, und das auf Christum hinzielende prophetische Wort wächst und bildet sich, hier wie überall, aus dem alttestamentlichen, menschlichen Leben vor Gott heraus; allein es findet doch seine ganze Wahrheit nur in Christo. So namentlich und recht eigentlich das Angstwort des Anfanges, welches Christus zu seinem eigenen macht und uns damit lehrt, daß er sich in diesem Psalm gefunden und erkannt hat. Umbreit sagt richtig: „über dasselbe hinaus gibt es keinen höheren Ausdruck menschlicher Trauer;" denn von bloßer Verzweiflung ist freilich darin keine Rede, sondern im Gegentheil zugleich vom stärksten Glauben. Von Gott verlassen sein — das klingt düster genug: so sagen wir (in anderm Sinne) entweder bei der ärgsten Bosheit, oder (wie es hier gemeint ist) bei dem tiefsten Elend. Wenn sonst ein Mensch zu Gott klaget: Verlaß mich nicht! oder höchstens: Hast du, hättest du mich denn wirklich verlassen? — so ist das tiefe Noth und Angst. Hier aber steht das עֲזַבְתָּנִי faktisch fest, so weit der Klagende Gefühl und Erfahrung hat, weil Erhörung, Trost, Hülfe und Stärke bei allem Schreien der Seele fern bleibt — und dennoch, das ist wunderbarlich die andre Seite dabei, dennoch redet er davon mit seinem Gott, redet im allervertraulichsten und eindringendsten Du zu ihm! Auch wo es heißt: Du legest mich in des Todes Staub! Ja er fragt seinen Gott kindlich kühn in der Klage nach dem Warum solcher Verlassung!

In neuester Zeit ist die Ansicht (in guter Meinung nachgesprochen) ziemlich häufig: Christus hatte den ganzen Psalm, folglich auch den

nachfolgenden Trost vor Augen,*) wollte zu seiner Stärkung, wie wir etwa mit Schriftstellen und heiligen Liedern thun, ihn ganz durchsprechen und durchbeten, konnte aber in seiner Erschöpfung nicht über den Anfang hinauskommen.**) Der theure Braune (der mitunter noch nicht von Schleiermacher los kann) redet sogar mit unverzeihlicher Dreistigkeit: „Nach den laut gesprochenen Anfangsworten des Psalmes hat er ihn gewiß weiter gebetet, oder es war der (ganze) Psalm sicherlich der Seele des Erlösers gegenwärtig." Wie könnte denn da das Anfangswort eine Wahrheit in seinem Munde gewesen sein? Und wie unziemlich solcher Schriftgebrauch jetzt am Kreuze! Wie schon psychologisch undenkbar solche Vergegenwärtigung eines ganzen, langen Psalmes in dem Kampfe, den jetzt des Welterlösers Seele stritt! Wir müssen solche Auffassungen für durchaus falsch erklären, weil sie grade das in diesem Psalmwort geweissagte Geheimniß der tiefsten Herzensangst als wirklich erfüllt verlieren. An den Psalm, den er sonst oft schon als Weissagung auf Sich betrachtet haben mag, denkt freilich der Herr, aber er will wahrlich nicht den ganzen Psalm beten, um sich zu stärken, sondern die Erinnerung des Geistes führt ihm im entscheidenden, rechten Momente, wohin es gehört, das Anfangswort zu — damit hat er im Ausdrucke der Angst auch den Trost gefunden und braucht nicht weiter zu beten oder klagen. Braune legt überhaupt — nach Schleiermacher, und mit Vielen — viel zu viel Nachdruck einseitig darauf, daß der Herr aus dem Psalme rede, will die nachfolgende Hoffnung und Freudigkeit des Psalmes bereits dazu nehmen für Jesu dem Worte vorangehende Stimmung, und verliert hierdurch eigentlich ganz den Sinn und Inhalt des gewaltigen Wortes für sich.***)

So viel ist wahr: Der göttliche Rath in der Schrift hat dafür gesorgt, daß, wie der Spott der Lästerer, so auch die Klage des Leidenden vor Israel und aller Welt jetzt nur als Erfüllung des Verordneten, auch seine Angst nur als dem Siege vorhergehend erscheint; aber das ist eine Konsequenz, an die Jesus in demselben Augenblicke so nicht denkt noch denken kann. So viel ist auch wahr:

---

*) So neuerlichst ganz unbefangen wieder in den Bibelstunden von Weiß: kein Schmerz, keine Angst habe seinen Glauben, sein Bewußtsein der Gottesnähe erschüttern können!!

**) Teschendorff noch dazu mit der völligsten Verkennung und Verkehrung des in diesem Worte von Christo gewonnenen Sieges: „es kam der Schmerz wieder mit großer Stärke, und sein Mund schloß sich krampfhaft!!"

***) Eben so falsch Arndt in seiner Predigt: „Er fragt in den Anfangsworten des 22sten Psalmes, um damit den ganzen Psalm als erfüllt, und die Erlösung als vollbracht darzustellen." Falsch, wenn dies Bewußtsein und Absicht Jesu sein soll, denn wo bleibt dann das Verlassen und das Warum?

das Wort der Schrift bietet ihm für den rechten Moment den Ausdruck des Zagens und Vertrauens zugleich, wie Beides in ihm ringt, als einzig passend dar, deßhalb ergreift er es auch wie einen Stab und Anker, und zu solchem Gebrauche für ihn war es geschrieben. Aber eben damit ist gesagt, daß er nicht zugleich auch schon allen Trost des Psalmes überschauen kann; denn er nimmt die Schrift hier nicht in den Mund, wie wir, als ein objektives Wort, sondern ist ganz in sie eingegangen, mit ihr gleichsam eins und sie in ihm lebendig geworden, er durchlebt sie. Zuletzt ist auch das wahr, daß der Herr als mit einem persönlich ureignen, ganz aus ihm selbst und seinem natürlichen Gefühl erst neu entstandenen Worte nicht so sagen, nicht über Gottverlassenheit klagen konnte; es ist insofern ein fremdes Wort für ihn, ein aus den Leiden der Menschheit vor Ihm hervorgewachsenes, in diesen weissagend für ihn bereitetes, zum Zeugniß, daß er jetzt als der Menschensohn, als „der geplagte, geprüfte, in die Mitte der Ungerechten gestellte Gerechte" leidet und klagt. Man denke sich, daß der Sohn Gottes im Fleische diesen tiefsten Angstausdruck jetzt eben selbst erst gebildet hätte als ganz eigenes Wort, um das Unziemliche, ja Unmögliche zu fühlen!*) Aber dabei hat er sich dennoch das Psalmwort völlig angeeignet, vielmehr es ist jetzt in Seinem Herzen und Munde so wahr gewesen, wie vor und nach Ihm nie und nirgends, hat Seinen Sinn und Zustand vollkommen ausgedrückt. Wäre dem nicht so, dann wäre es doch keine erfüllte Weissagung, ja dann hätte er es nicht gesagt. Er spricht es aus, er hält es nicht zurück, sobald es ihm von seinem Gott gegeben und zugewiesen wird, denn er hat es jetzt nur im geheimsten Zwiegespräch mit seinem Gotte zu thun. An Zeugniß nach Außen denkt er nicht, sondern das die ganze Umgebung, als wäre sie nicht vorhanden, diesmal vergessende laute Schreien**) ist der unwillkührliche Ausdruck seines innigsten Gefühles; damit aber ist es providentiell dazu gelenkt, daß aller Welt offenbar werden muß, was in der Tiefe seiner Seele vorgegangen, und zwar nicht anders als geweissagt war.

Schon der Psalm zeigt uns den sich verlassen Fühlenden als keineswegs wirklich verlassen, und zwar nicht bloß durch die folgende Rettung, sondern selbst im ersten Worte des Gebetes, denn wer mit Gott

*) So weit hat Theremin Recht: „Wir sehen also, daß es nicht ein natürlich in ihm selbst entstandenes, sondern ein fremdes, freiwillig von ihm übernommenes Gefühl war, das ihn durchdrang und das er aussprach." Nur daß Theremin dann düster dogmatisirt von Höllenqualen, und diese Predigt daher (die vierte im „Kreuz Christi") nicht so zu rühmen ist, wie die vom Schächer.

**) Welch eine Prüfung war das noch für des Schächers Glauben!

reden kann, bei dem ist Gott.*) Also davon gehen wir aus. Zu allererst halten wir fest, daß Christus als der Sohn Gottes von seinem Vater nimmermehr verlassen werden konnte, wie auch Joh. 16, 32. ausdrücklich bezeugt ist. Eher mag Himmel und Erde zerreißen, die Kreatur in ihrem Grunde sich auflösen und entzweien, als daß der Vater vom Sohne, d. h. Gott von sich selbst getrennt werde! Nur, die Gott verlassen haben, werden von Ihm wieder verlassen. 2 Chron. 12, 5. 15, 2. 24, 20. Der in „Mich verlassen" Klagende, so sich Fühlende ist derselbe Menschensohn, der in Gethsemane sprach: nicht wie Ich will — nehmlich als Mensch, vermöge der *κρύψις* des Göttlichen in ihm jetzt seiner menschlichen Schwachheit überlassen. Der Kampf Gethsemane's wird hier gesteigert und vollendet. Dort war es der Kampf des menschlichen **Willens**, aber noch in klarem Bewußtsein des Geistes über dem Fleische, hier tritt sogar ein Kampf des menschlichen **Bewußtseins** ein, eine wirkliche Verdunkelung des Geisteslichtes in der (freilich wieder nur durch den verborgenen Geist) arbeitenden Seele. Dort kam der Herr bis an die Gränze des **Gehorsams**, es war ein gewisses Nichtwollen vorhanden, das aber im Gehorsam unterging; hier treibt ihn die schwerste, tiefste Versuchung sogar bis an die Gränze des **Glaubens**, ein gewisses Nichtvertrauen, also Nichtwissen ist vorhanden, dennoch bewährt und verklärt sich in diesem der festhaltende Glaube. Adam verließ Gott, obwohl Gott ihn nicht verlassen hatte; Christus, von Gott sich verlassen fühlend, läßt doch seinen Gott nicht, und wird so — unser Gott-mit-uns. Allerdings, momentan (an diesem äußersten Ende der drei Stunden, ja nicht etwa diese drei Stunden lang, denn an der Gränze **muß** bei aller Versuchung des Herrn auch sofort die Wendung eintreten) — recht eigentlich **momentan** wußte hier Jesus **nicht**, wonach sein Warum fragen muß, **fühlte** nichts mehr von der Nähe seines Gottes, den er daher mit der tiefsten Klage herbeiruft. Das war einerseits eine (**von der Menschwerdung her**) freiwillige aus Liebe geschehene **Losreißung** der zeitlich sich manifestirenden Liebe von der ewigen Liebe, wie **Ebrard** es ausdrückt,**) anderseits eben darin die bewährende Vollendung derjenigen Liebe, die sich ganz in die Menschheit einsenken mußte und wollte. In der Menschheit Geschick und Gericht bis in den Tod, der Sünden Sold. In Gethsemane stand mit dem ersten Nahen der Todeskelch vor ihm, schon der Duft gleichsam der ersten Tropfen weckte das zurückschaudernde Grauen vor dem im **Geiste** vorgeschmeckten ganzen **Trinken**: hier hat er ihn völlig

---

*) „Diese Worte drücken den Widerspruch zwischen seiner Person und seiner Lage, wie er in dieser Stunde hervortrat, so treffend aus: innige Gottesgemeinschaft und Gottverlassenheit." (**Schmieder**, das hohepr. Gebet, S. 28.)

) Vergl. darüber auch Treffendes in **Martensen's Dogmatik, §. 146.

getrunken, den Tod als Gottmensch nach seiner Menschheit wirklich geschmeckt und erfahren, ist von demselben gefaßt worden, doch ohne daß ihn derselbe halten oder behalten konnte. Apostg. 2, 24. Dort redet er noch im Verhältniß mit Ruhe, mit Ergebung zu seinem allmächtigen Vater, hier schreit er wie versinkend nach seinem Gott. Wenn wir etwa meinten: in Ihm, in seinem Innersten war es doch helle bei aller Verdunkelung — das Wort seiner Klage widerlegt es uns!

Nur das materielle Substrat seines Leidens, in der bei Ihm eben vollkommensten Einheit und Wechseldurchdringung von Leib und Seele, war die leibliche Pein, welche Ps. 22, 15. 16. schildert: Ausschüttung aller Kraft, Verdorren alles Lebenssaftes, Wundfieber, Durst wie sonst bei Sterbenden, vermuthlich sogar (denn warum das nicht?) anwandelnde Ohnmachten dazwischen, die alles Bewußtsein verschlingen wollen. Unter dem Allen aber das Leiden der heiligen, in ihrem Leben innerlich vollkräftigen Seele, welche den Tod um der Sünde willen als Geschick der menschlichen Natur inne wird in seiner ganzen Kraft und Schwere, die er eben rein als Tod für das reinste Leben hat. (Man denke zurück an Alles, was wir darüber schon in Gethsemane sagten.) Dies war jetzt sein eigentliches Sterben, das Uebergeben des Geistes an den Vater war schon der Sieg über den Tod. „Er fühlte den Tod der Menschheit, die Menschheit kam zum vollkommenen Gefühl ihres Todes in seinem Herzen“ — wie Lange sagt.*) Das war aber nicht bloß der Schmerz leiblicher Auflösung, sondern das Gefühl der sterbenden Seele. Das war noch weniger etwa ein Weigern gegen dieses Sterben: So muß ich doch wirklich sterben? (als ob er zuletzt wieder gehofft hätte, deß überhoben zu werden, wie er in Gethsemane gebeten hatte!) — sondern das absolute, „unendliche Befremden“ davor, das seinem Leben im höchsten Grade natürlich war: Ist das der Tod? Ist er so gar schaurig? Ist denn Gottes Licht und Leben gar nicht mehr in ihm? Nehmlich Tod und Sünde, um deren willen er kommt, sind seinem Bewußtsein und Gefühl so ganz untrennbar in einander, wie wir auch schon in Gethsemane fanden. „Die Sünde ist nichts Anderes, als eine Scheidung von Gott, und da zeucht Gott freilich sein Licht und sich zurück; da folgt denn Finsterniß. Mit der Sünde, die Christus nun als das Schuldopfer trug, vermenget Gott seinen Gnadenglanz nicht. Das ist das Fundament der Verfinsterung des Gnadenantlitzes.“ (Berlenb. Bibel.) Also ficht ihn an das Grauen des Todes, insofern (ohne positives, eigenes Schuldbewußtsein) wirklich auch für ihn

*) Dessen gründliche Erörterung des Eli Eli, der wir fast ganz beistimmen können, zu dem Schönsten seines Buches gehört, ein glänzendes Beispiel, wie man ohne juristische Satisfaktion und stellvertretende Verdammniß doch die innerste Tiefe des Versöhnungsleidens nur desto tiefer begreift.

der um fremder Sünde willen übernommene Tod ihn ansiehet und ih wird, wie — ohne Gott sein. Welch ein Gefühl für diesen heilig Menschen, bei welchem Gottesbewußtsein und Lebensbewuß sein Eins war, wie bei keinem andern! Schon bei den Heiligen d A. T. ist relativ Ohnmacht des Herzens, Verdunkelung des (inner Gesichts bezeichnet als Verbergung des Angesichts Gottes; Christus ab ist sterbend verlassen von Gott wie Keiner, weil er wie Keiner mit u in Gott gelebt hat.

Dreifache Bedrängniß, kann man genauer sagen, bricht üb ihn herein. Der menschlichen Natur Bosheit von außen her, vo den Andern — und Schwachheit in ihm selber (das höhere Analog von 2 Kor. 7, 5.) muß er leiden. Dazu setzt ihm Satan zu, d König der Schrecken, der Fürst des Todes, lüget ihm Zorn vor m Bildern für seine Phantasie, die alle Reiche der Hölle und ihre Schrecklich keit zeigen — er siehet um und vor sich nichts als ת עַד־אֵין מִסְפָּר (Ps. 40, 13.), Leiden und Sünden in unzertrennlicher Verschlingung denn im Mitgefühl als Haupt und Mittelpunkt der Menschheit fühlt e allerdings die Sünden der Welt als seine eigenen. (עֲוֹנֹתַי eben dort. Endlich hat ihn sein Herz verlassen (לִבִּי עֲזָבָנִי), d. h. Gott selbst der seines Herzens Herz und Leben ist, hat sich entzogen. Das is das Wahre und Wirkliche der Verlassung, wovon Bengel anmerkt: Non solum ait se a Deo traditum voluntati hominum, sed etiam a Deo ipso quiddam esse passum nobis ineffabile. Dies is nichts Positives*) — wohl aber das negative Schweigen, Ferne-werden die Verdunkelung der Sohnschaft in ihm, vermögen deren er Vate sagen könnte, daß nur die Menschheit übrig bleibt, die auch den Tro ihres Gottes nicht mehr fühlt. So hat, der vorher noch den Schäche mit dem Paradiese tröstete, jetzt selber „sonder Trost gehangen," wi die Kirche singt. So ist halb wahr jenes z. B. von Joh. Winckler** ausgesprochene Wort: „daß es vor Gott für möglicher erkannt worden die persönlich angenommene menschliche Natur Jesu von dem In fluß der göttlichen Liebe, als den Zorn Gottes vor der Ver söhnung von der Sünde zu lassen." Halb wahr, nehmlich im ersten Satze, denn im andern muß nach der Schrift nur Tod anstatt Zorn gesetzt werden. „Der Himmel hüllt sich — Hölle bleibt allein!" S

---

*) Daher nicht: Warum zürnest du mit mir, strafst, richtest, verdammest mi deinen Geliebten — oder vielmehr ohne Warum, wie jene Theorie forder würde, und ohne Mein —: Gott, du richtest mich! Ich vergehe in deinem Zorn!

**) In Hamburg. Siehe dessen Gedanken von der Verlassung Jesu Christi, wi Rambach (Sieben Worte) sie mittheilt aus seiner 1689 erschienenen Schrift Das vollkommene Alles unsrer Seelen.

singt Pape davon, aber daß die Hölle bleibt, gilt (wie er es auch nur meinet) nur vorbildlich warnend, die ewige Finsterniß anzeigend (Weish. 17, 21.) für die Sünder da draußen; in Christo bleibt das „Mein Gott" auch bei verhülltem Himmel im dunkelsten Grunde. Das ist der Tod, aber der Tod, in welchem das Leben bleibt und uns das Leben aus dem Tode rettet, wieder gewinnt. „Wie beim Anfange der (wiederherstellenden) Schöpfung der Herr aus der Finsterniß (des ersten Abfalles) das Licht hervorrief, so ruft er auch jetzt das Licht aus der Finsterniß hervor, das Leben aus dem Tode." *)

Nun erst merke man auch und beachte es wohl, daß Christus erst am Ende der drei bangen Stunden seinen die Angst aufhebenden Angstruf in voller, lauter Kraft gen Himmel schickt — als den endlichen Ausbruch einer drei Stunden zurückgehaltenen, heimlich nagenden Angst. Wiewohl ihn dazu der bängste Moment höchster Verlassenheit antreibt, ist doch zugleich dieselbe damit gebrochen, dem Herzen Luft gemacht und dem Auge Licht. Wir übersetzen richtig: Warum hast du mich verlassen. Bengel: Praeteritum. eo momento desiit derelictio, et paullo post passio omnis. Dagegen völlig falsch: in media et maxima derelictione silebat — denn eben die maxima bricht und löset sich im Angstgeschrei. Drei Stunden in zunehmender Bedrängniß hat er geschwiegen vor seinem Gott — nicht gescholten — nicht geklaget, auch nicht mit einem *Διψῶ* — nicht geflehet: Hilf mir! — stille gehalten hat er und geharret, geduldet bis zum Aeußersten. Dies Dulden und was er geduldet, dies Aeußerste vollends bleibt immerhin, ob wir auch ein wenig davon stammeln, ein unsrem vollen Verständniß verhülltes, undurchdringliches Geheimniß, weil wir in uns keine gottmenschliche Erfahrung von Sünde und Tod in ihrem Zusammenhange haben. Das noch im Dunkel gesprochene עֲזַבְתָּנִי — in Christi Munde zu Gott gesprochen — ist auch ein Dunkel und Abgrund, dies Wort „verhüllt eine Tiefe, an welcher die Gedanken ausgehen." Denn es ist eben der aus der Sünde nun auch in den Tod herüberdringende „vollkommene Widerspruch," **) in seiner sogar am

*) So (Salzmann) Blick in das Geheimniß des Rathschlusses Gottes u. s. w. Straßb. bei Silbermann, 1810. S. 194. Er parallelisirt damit ferner sinnig und wahr die *παλιγγενεσία* der äußeren Welt. „Als daher der Wiederhersteller den Todeskampf am Kreuze kämpfte, so wurde die Sonne verfinstert und die Erde erbebte, als ein Vorbild dessen, was am Ende der Zeit geschehen wird, wenn die große Wiederherstellung in Erfüllung geht." Vgl. S. 48. So vielsagend und weitreichend sind Gottes Zeichen! Hieher gehört auch Ps. 8, 4. (nach Bengels Bemerkung zu Matth. 27, 45.), denn die neue Welt hat keine andre, neue Sonne mehr, als Christum selbst.

**) Von dem als dem Seinen vielmehr Mephistopheles bei dem Dichter mit Wahrheit spräche — anstatt seinen Spott beim Hexen-Einmal-Eins auf das alte Wort vom „Drei und Eins" zu werfen.

Kreuze der Versöhnung und Lösung erst noch einmal faktischen Wirklichkeit. „In des Triumphes Höhe wirds einst am Throne klar, was hier des Mittlers Wehe am Abgrundsrande war.“ Das war der Preis der Versöhnung! Denn so dunkel und düster uns auch der Klageruf tiefster Angst aus diesem Worte entgegenkommt, eben so hell auch, wie das mitten aus dieser Finsterniß hervorbrechende neue Sonnenlicht, ist uns ein Zwiefaches dabei: daß dies Wort nicht ein Ausbruch ungläubiger Verzweiflung ist — daß Christus, wie heilig, so verdienstlich und versöhnend gelitten hat, für uns eintretend, um unsrer Sünde willen. Ueber dies Wort kommen wir nicht anders hinweg, hier ist unmittelbar gewiß für Jeden, der es nicht ausleert oder bei Seite legt,*) daß Christus, um in seiner Person das Werk, sich selbst als Erlöser zu vollenden, im realen Zusammenhang mit der sündigen Menschheit den Tod gelitten hat.

Aber auch das Erste bleibt wahr: er hat nicht verzweifelt an seinem Gott, folglich gelitten, was er litt — „nicht als Strafe (über sich selbst) in seinem Bewußtsein, nicht als Gericht für sein Herz.“ Die bis zu dieser Behauptung fortschreitende Theologie oder Andacht übersah von jeher unverantwortlich das zum עֲזַבְתָּנִי gehörige, sogar voranstehende אֵלִי אֵלִי — das unerschütterte und unerschütterliche: Mein Gott!**) Er hat Gott vertrauet — das hört wahrlich jetzt nicht auf, sondern es vollendet sich. Ist doch Gott sein Gott von Mutterleibe an, Ps. 22, 10. 11. (Welches Psalmwort für Christum auch einzig wahren, höchsten Sinn gewinnt, nach seiner wunderbaren und heiligen Geburt, auf die er sich jetzt in der Wiedergeburt oder vollen Ausgeburt des Todes zurückbezieht.) Wahrlich, Er hat nicht Gott Abschied gegeben, als er starb, sondern Er hat den Lauf vollendet und Glauben gehalten! Wenn nicht — wer will diese nach seiner Menschheit relative Möglichkeit ausdenken?

In diesem אֵלִי spricht Er, und Er allein im unvergleichlichen Sinne des vollen Glaubens das Dennoch des Dennoch-Psalmes: Ps. 73, 1. 26. Zwar nicht so leicht ist der Kampf und Uebergang, wie Umbreit es ausdrückt: „nachdem der fragende Ausruf wie ein Hauch der Menschheit seinem göttlichen Munde entweht ist, faßt er sich sogleich in ungetrübtem Bewußtsein des Einsseins mit dem Vater in

*) Wie leider der theure Langer in seinen sonst so trefflichen Predigten an diesem Centralworte, dessen rechte Stellung schon er sich verrückt hat, unbegreiflich mit einer seltsamen Auslegung, die wir nicht erst anführen und bestreiten wollen, vorühergeht.

**) Seltsam genug verliert dies die Peschito, wo wir ein bloßes אֵל finden, und fast annehmbar ist des Grotius Vermuthung, welcher es für korrumpirten Text durch Transposition aus אֵלִי hält.

ruhigem Frieden." Sondern das „Mein Gott" gehört in der Einheit des Angstmomentes mit dem Frieden selbst noch zugleich zum Entsetzlichen der Klage: Mein Gott hat mich verlassen! Die Wiederholung ist, wie im Psalm ursprünglich nach seiner damals psychologischen Wahrheit, zuerst eine Wiederholung der Angst. Sofort aber, indem die Erfüllung über den Sinn des Vorbildes hinausgeht, eine Wiederholung des Sieges, die nur einmal beklagte Verlassenheit überbietend. Indem er so seinen Gott ruft, hat er ihn wieder! Und es wird nun offenbar, daß das „Verlassen" kein objektives, ja nicht einmal gänzlich ein subjektives gewesen. Insofern ist also das Ganze „nicht sowohl ein Angstgeschrei, als vielmehr ein Zeugniß, wie er wieder in eine, seinem Mittleramt anständige Freiheit durchgebrochen sei." (Rieger.) Auch in diesem Erdbeben bleibt der Fels unbewegt. Es ist, wie Lange sagt: „eine wunderbare heilige Verzweiflung, die mit dem höchsten Vertrauen Eins ist."

Er sagt mit dem Psalmisten, der den leidenden Messias aus menschlicher Erfahrung heraus vorgeahnt und vorgebildet hat, nur Gott, diesmal nicht Vater, und das ist von großer Bedeutung; sonst niemals hat Christus so allein von „seinem Gott" gesprochen, vergl. Joh. 8, 54. 20, 17. Nur Gott, denn jetzt redet der Mensch in ihm — dennoch Mein mit einem Recht und vollen Sinn, wie kein Andrer vor und nach Ihm, denn dies redet der Heilige Gottes, der das Verlassen für die Sünder erfahren hat. Allerdings hat es einen tiefen Grund hier, daß er den Vaternamen diesmal nicht auszusprechen wagt — aber Gott ist ihm doch nicht so schrecklich im Zorn, daß dabei „mein Gott" auch aufhören müßte. Zwar ist einerseits wahr, was Winckler aus Ps. 22, 5—7. lieset: „So ein großer Unterschied war zwischen seinem und der (andern) Heiligen größestem Leiden, als zwischen einem Wurm und Menschen ist" — anderseits aber bleibt eben so wahr, daß auch als in Todesstaub getretener, sich krümmender Wurm Christus doch Christus bleibt. Nur der Sündlose in seiner Person kann in solcher Tiefe noch Mein Gott sagen, wir nur in Ihm. Auch das Recht der Menschheit vor Christo, nach ihrem Gott zu schreien und fragen, auf das man sich berufen hat,*) auch was Ps. 22, 5. 6. schon voraus zugesteht, kommt aus der Gnade, welche sich in der Fülle der Zeiten hier durch Christum vermittelt. Seine Klage, ja sie ist die Klage der Menschheit, tausendmal vor Ihm vielleicht im gleichen Wort ergangen; aber schon das weissagende Wort hat sie so gefaßt, daß

*) Woran Lange S. 1575. noch ein wenig streift: „das große Warum, welches dem geängstigten Menschengeschlecht an das Walten Gottes frei steht." Ja wohl, dem geängstigten, aber nur aus Gnaden, und dem verdammten nicht mehr.

mit vollem, persönlichen Recht aus eigner Macht Niemand je das אֵלִ rufen kann, daß auch dies Wort einzig in Christo volle Wahrheit hat.

Folglich spricht es Christus nicht so in der Person und an der Stelle der gerichteten Sünder, wie die Satisfaktions-Dogmatik will, ohne hier ihre Widerlegung zu merken. Die in die ewige Pein zum Teufel Weggewiesenen, die zu den Bergen und Hügeln anstatt zu Gott Schreienden dürfen und können ja durchaus nicht mehr sagen: Mein Gott! Wer nach dem summum jus zuletzt von Gott verlassen ist, weiß wohl, warum — und hat kein Gebet, weil keinen Gott mehr. Ja wenn das „Warum?" in der Hölle möglich wäre, so würde ihm als letzter Frechheit die entsetzlichste Antwort. Also nicht „die Strafe der Verdammten" hat Christus gelitten, wie der sonst so tiefdenkende v. Gerlach doch bei seiner Dogmatik beharrend abermals hinschreibt. Nicht, wie Theremin predigt — „das Gefühl gänzlicher, entschiedener Unseligkeit" drückt dies Kreuzeswort des Herrn aus; denn wer seinen Gott noch rufen kann, wäre der gänzlich und entschieden unselig??*) — Wenn Gott den Sünder so gar verläßt, daß er ihn allein als Sünder übrig läßt, dann bleibet nichts als Verzweiflung und Geschiedenheit von Gott. Aber da Gott Christum verlassen und doch nicht verlassen hat, bleibet der Mensch in Gott, der seinen Gott für sich behält, für uns wiedergewinnt.**) Hier ist mehr als Moses, dessen Angesicht glänzete, als er aus dem Dunkel kam, da Gott innen war. 2 Mos. 20, 21. 34, 29.

Das Warum also im für Christum einzigen Sinne gründet sich auf das Mein, und solches Warum kann wiederum nur Christus fragen. Hengstenberg sagt ganz richtig: „Zu diesem Warum ist Jeder berechtigt, der Gott mit Recht seinen Gott nennt, unge-

---

*) Es gehört ohnehin zu den Undenkbarkeiten, welche in dogmatischen Systemen so manchmal vorkommen: daß Christus auf einmal in kurzer Zeit aus dem Vermögen inwohnender Gotteskraft die höllische Qual, als eine unendliche Person allen Zorn Gottes, zu dessen Ausdulden Verdammte die Ewigkeit brauchen, getragen hätte! Dies in sich selbst Widersprechende widerspricht dem Zeugniß Christi, muß ferner, um einigermaßen damit zu bestehen, den vollkommen falschen Satz aufstellen: daß die Desperation an sich selbst nicht ein wesentlich Stück der Verdammniß sei." Und ob selbst Luther behauptete: „Christus habe auch gelitten Furcht und Schrecken eines geängstigten Gewissens, und das da schmecket den ewigen Zorn" — so ist das dennoch sach-, vernunft- und schriftwidrig. Eben so thöricht schon in seinem mildesten Ausdruck, als jene dann überbietenden, derbsten Formeln solcher Meinung, wie z. B. „die Hölle ist jetzt ausgesoffen!" u. dgl.

**) „Er hat festgehalten an Gott und die Gottheit seines Lebens bewahrt, als ihn in seinem Einssein mit der Menschheit, in seinem Menschheitsgefühl das Gefühl der Gottverlassenheit erschütterte." Lange. S. 1638.

achtet seiner mannigfachen Schwachheitssünden" — aber woher kam denn je, woher kommt denn bis heute dies Recht einem Sünder, als aus der von Gottes Gnade geschenkten Gerechtigkeit, die hier Christus in sich selber hat? Sein kindliches Fragen an das momentan ihm unbegreifliche Walten seines ihn verlassenden Gottes, der doch allezeit bei und in ihm ist, bildet fast merkwürdig einen freilich unendlich erhabenern, in vollerer Wahrheit ertönenden Gegenklang zu jener elterlichen Frage am Anfang an das heilige Kind, welches nie ein *ἄτοπον* begangen: Warum hast du uns also gethan? Dies Warum ist ganz etwas Anderes, als wenn er gefragt hätte mit Zweifel: Bist du (denn noch — oder: nicht mehr) mein Gott? Das ist unmöglich! Sein Klagen hat nichts an und in sich von Hohn der Hölle, die ihn bezwungen und verschlungen hätte, sondern es ist selbst der Sieg des Gebetes, das Finden im Suchen, und die Frage führt unmittelbar ihre Antwort mit sich.

So wird der von Satan vorgespiegelte — nicht der wirkliche Zorn an der Liebe, der Tod am Leben zunichte. „Es ist keine Gemeinschaft zwischen Gott und der Sünde, Christus aber tritt dazwischen." Am schönsten, wenn auch nicht in theologischer Weise, sagt Lange: „in Christo berührt sich das Bewußtsein der Gottheit selber*) mit dem Bewußtsein des Todes. Das Herz Gottes fühlt den Anhauch des Todes in dem sterbenden Herzen, das den Mittelpunkt der Menschheit bildet; grade dadurch aber stirbt der Tod an dem Herzen Gottes." Nun zagen wir nicht, und wenn wir auch ins Zagen kommen, wird das unser Trost und unsere Kraft, daß Er auch gezaget und doch nicht verzaget hat.

Das Schriftwort ist im Alles entscheidenden, letzten Momente, wo das Heil der Welt auf der Wage stand, sein Halt und Trost geworden; als geweissagtes Schriftwort hat ers ergriffen, wahrlich nicht etwa mit unbewußtem Zusammentreffen so geredet, wie vielleicht die Spötter aus Ps. 22, 9. Jetzt vielmehr erinnert er sich (nachher, nicht vorher) des ganzen Psalmes und seines Ausganges in Herrlichkeit; daher sofort das *Διψῶ* im Bewußtsein der Erfüllung aller Schrift. Warum? hat er gefragt. Das heißt im Sinne des Psalmes (wo לָמָּה s. v. a. לָמֶּה) gewiß zuerst rückwärts in den Grund forschend: cur? quare? quam ob rem? Und dies drückt Matth. durch *ἱνατί* aus mit der LXX.*) Marc. aber faßt auch die freilich damit verbun-

*) Denn Diese wars, die in der Menschheit des Gottmenschen das „Mein Gott" so wenig verlieren konnte als ihre eigene Einheit des Vaters und Sohnes im heil. Geiste.

**) Siehe in derselben Ps. 42, 6. (vgl. V. 10. *διατί*) — Ps. 43, 2. 44, 24. 25. 74, 1. 80, 13. u. s. w. — auch für עַל־מָה 4 Mos. 22, 32. Vergl. im N. T.

dene andre Seite, indem er, in den Zweck vorwärts weisend, εἰς τί setzt, als ob לָמָּה (zu was) gesagt wäre; daher dann die Varianten λημά, λεμά, auch in der Vulg. lema bei Matth. und Marc. In beiderlei Sinn, fortschreitend aber eigentlich für den letzteren, im Zwecke den Grund aufdeckend, wird nun Christo die Antwort des Vaters offenbar, wie er sie sogleich andeutet in den beiden folgenden Worten: Um zu vollbringen, wonach deine Seele dürstet! Indem Christus in Gethsemane klar innegeworden das andre Wollen seines Ich — sagt er auch dazu: Nicht wie Ich will! Indem er auf Golgatha die Frage herausruft: Warum — hat er auch die Antwort. So hat sein Schrei in der siegenden Kraft seiner Angst selber das Dunkel zerrissen. Im Augenblicke wird es hell, draußen wie drinnen, und das neue Licht ist das Siegeszeichen des Lebens aus dem Tode. Draußen sogleich wieder Spott — so zeigt sich die Sünde der Menschheit auch im neuen Gnadenlichte. Aber dazu gehört das folgende Wort des Herrn, mit welchem erst wir die Verkehrung des Eli in Elias und die Tränkung betrachten können.

Fünftes Wort vom Kreuze.

Joh. 19, 28.

Daß μετὰ τοῦτο hier unmöglich „die unmittelbare Aufeinanderfolge" zu V. 26. bezeichnen kann, haben wir schon gesagt und gesehen. Für das Eli Eli läßt ja Joh. V. 30. durchaus keinen Raum mehr, folglich gehört es nebst der dreistündigen Finsterniß vorher, und zwar hieher in V. 28., denn das Wort an Maria und Johannes erst nach dem Klagerufe, zu dem doch wieder das Διψῶ eng anschließend gehört, zu ordnen, ist eben so unmöglich. Die oft unrichtig aufgefaßte Zeitfolge der sieben Worte läßt sich wirklich exegetisch begründen, wenn auch nicht zweifellos gegen absichtlich mäkelnden Widerspruch. Das erste hat seinen Platz gewiß; die drei letzten, zusammenhängenden eben so sicher; nur über das zweite und dritte könnte man eigentlich zweifelhaft sein, aber theils bezeichnet der Zusammenhang Luk. V. 35—43. fast entschieden das zweite, theils empfiehlt und rechtfertiget es sich im innern Verständniß: daß der Herr zuvor mit den Sündern (den unbußfertigen und bußfertigen) zu thun hat, bevor er an die Seinen kommt — dazu daß die Verabschiedung der Mutter den Uebergang bildet zur tieferen Sterbensangst, ein Abschied ist vom irdischen Lebensverhältniß

Luk. 13, 7. Also richtig aufzulösen: τί ἔστιν, γέγονεν, ἵνα — nicht, wie Buttmann für die Profanliteratur: damit was? geschehe.

überhaupt, die letzte Vorbereitung und Ablösung zum letzten Kampfe. Wenn anders, was uns zugleich hiermit gegeben scheint, Johannes die Mutter sofort weggeführt hat, dann liegt in seinem wiederaufnehmenden *μετὰ τοῦτο* deutlich der unmittelbare Bezug auf V. 27. und es will sagen: nachdem der Jünger das gethan hatte und dann wiedergekommen war.*) Freilich wieder fast unmittelbar nach dem Eli müssen wir uns das *Διψῶ* denken, schon weil der gewonnene Sieg den Herrn rasch zum Ende treibt, sodann wegen des von Matth. und Marc. berichteten Spottes, welcher noch zugleich an dem eben vernommenen Eli haftet. Die Tränkung bei Matth. und Marc. ist ja gewiß dieselbe, welcher nach Joh. das Bekenntniß des Dürstens vorangeht, und daß Jesus doch seinen Durst irgend wie geäußert haben müsse, schimmert (wie Ebrard sagt) selbst durch des Matth. und Marc. Erzählung.

Nun aber ist großer Streit über die specielle Beziehung weniger des *εἰδώς* als des *ἵνα τελειωθῇ*. Daß *εἰδώς ὅτι πάντα τετέλεσται* sich vornemlich und schließlich auf das V. 30. ausgesprochene *Τετέλεσται* beziehen soll, ist freilich zuerst klar. So will es Johannes im Hauptsinn darstellen — aber darum dürfen wir doch nicht sagen, dasselbe Bewußtsein vom *πάντα τετέλεσται* gehe das dazwischen stehende *λέγειν Διψῶ* gar nichts an, wie Ebrard: „Das *εἰδώς κλ.* kann Johannes nur deshalb nicht zwischen *ὅτε οὖν ἔλαβε* und *εἶπε* einschieben, weil er ausdrücken will, daß Beides unmittelbar auf einander erfolgte.“ Denn es fragt sich doch sofort, mit welchem Bewußtsein und warum Jesus erst noch seinen Durst verkündigte und dann erst das Vollbracht, d. h. es handelt sich ferner um die Konstruktion des *ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή*. Dies *ἵνα* ohne Komma (mit vielen Ausgaben) ganz rückwärts nur zum *τετέλεσται* zu ziehen: Jesus war sich bewußt, Alles sei jetzt so vollendet, daß dadurch die Schrift erfüllet werde — geht unseres Bedünkens durchaus nicht an. Zwar entscheidet sich Bengel dafür,**) und Tholuck stimmt mit Michaelis, Semler, van Hengel bei, vergleicht auch Kap. 11, 4. Allein wir sagen dagegen mit Baumgarten-Crusius: bei *τετέλεσται* wäre dies *ἵνα* sehr überflüssig (sonderbar tautologisch), ja es würde den Begriff von

*) Ueber die Varianten *ταῦτα* und *ἰδών* ist zu bemerken: daß *ταῦτα* Glosse sein mag, den Ausdruck zum allgemeineren postea zu machen, weil man um specielle Bedeutung des *τοῦτο* (die gleichwohl zum richtigen Unterschiede von *ταῦτα* vorhanden ist) verlegen war; daß aber vollends *ἰδών* (mehr augenblicklich eintretend) gar nicht ausdrückt, was Johannes meint, das begleitende, einwohnende Bewußtsein, vgl. Kap. 18, 4. 13, 3.

**) Mit der an sich richtigen, aber dies nicht beweisenden Bemerkung: Verbum *τελέω* convenit rebus, *τελειόως* Sripturae sacrae.

τελειῶσθαι, den so stark hervorgehobenen, stören.*) Also ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή gehört hier wie Kap. 14, 31. (welche Parallele man merke!) zum Folgenden, fürs Erste gewiß zum Διψῶ. Denn auch solche einzelne Umstände wie V. 24. gehörten ja nach Johannis Anschauung zur Erfüllung der Schrift. Aber nun endlich die Frage, ob dies ἵνα τελειωθῇ nur des Evangelisten Bemerkung sei (wie V. 24. wo freilich die Kriegsknechte nicht wußten, daß sie die Schrift erfüllten), oder ob der Evangelist es diesmal auch als Jesu bewußte Absicht darstellen, d. h. es auch mit dem λέγει verbinden wolle. Für das Erstere und gegen das Letztere als unwürdig erheben sich starke Stimmen. Olshausen sagt: Johannes erinnere, daß auch dieser Ruf eine Weissagung erfüllt habe, aber auf Jesum sei das nicht zu beziehen: „als wenn er dies nur gesagt habe, damit sich auch diese Weissagung erfülle." (Vom Nur deßhalb und dazu ist auch nicht die Rede! Das versteht sich freilich, hebt aber die begleitende Absichtlichkeit nicht auf.) Lücke gesteht sogar zu: ἵνα sei von λέγει abhängig — „aber dies ἵνα (spricht er) ist Ausdruck des typologischen, johanneischen Pragmatismus, nicht der Absicht Christi." Hernach: „hätte Christus die Absicht gehabt, durch das διψῶ die Psalmstelle zu erfüllen, so wüßte man nicht, was man sagen sollte." Wir werden mit Erlaubniß doch etwas zu sagen wissen, und bemerken nur sogleich, daß ein typologischer Gedanke des Johannes, d. h. des heil. Geistes in seiner Geschichtschreibung, doch auch am Ende des (wiedergekehrten, klaren, jetzt nicht mehr bedrängten) Bewußtseins Christi selber nicht so gar unwürdig sein kann zum „Anstoß." Endlich meint Lange am schärfsten: „daß der Evangelist nicht sagen wolle, Jesus habe dies Wort mit der Absicht gesprochen, um nur die Schrift zu erfüllen" (wieder dies unbefugt untergeschobene Nur!) — „das verstehe sich für den unverschrobenen Sinn von selbst." Dennoch sind wir uns keiner Verschrobenheit bewußt, wenn wir einfältig natürlich, wie jedem Leser zuerst entgegenkommen wird, bevor es ihm anstößig erscheint, ἵνα mit λέγει zusammenlesen und dies nun sachgemäß, Christo ganz wohl geziemend verstehen.**) Wir protestiren dabei gegen die falsche Konsequenz, die wegen des falsch hinzugedachten Nur gezogen wird: in diesem Fall müßte man ja voraussetzen, daß Jesum nach der Ansicht des Evange-

*) Auch Olshausen findet solche Beziehung rückwärts (die aber nicht grade nur auf εἰδώς, auch zunächst auf τετέλεσται gemeint sein kann) ganz unstatthaft.

**) Zuletzt hat auch Hofmann (Schriftbeweis, II, 1, 208.) seine frühere Behauptung zurücknehmend anerkannt, daß das ἵνα zu λέγει gehöre, richtig schon in diesem Vorgange bezeichnet gefunden: mit welcher Freiheit Jesus aus dem Leben geschieden ist. Luthardt aber kann sich noch immer nicht dazu entschließen, findet ohne Grund solche Konstruktion nicht sprachlich sicher.

listen im Grunde nicht gedürstet habe, und daß es ihm nicht im eigentlichsten Sinne darum zu thun gewesen sei, einen Labetrunk zu bekommen! Wir protestiren auch gegen die Analogie der unwissend nach der Schrift handelnden Kriegsknechte, wenn sie etwas beweisen soll für Jesum, der sich doch eben vermöge des behaupteten εἰδώς von diesen unterscheidet und wohl weiß, was er thut oder spricht. Nur muß man dies concentrirte, summarische Bewußtsein um alle Einzelheiten der erfüllten Schrift nicht als ein bewußtes Durchdenken alles Einzelnen jetzt am Kreuze nehmen und so naiv mechanisch darstellen, wie Richter (Hausbibel, Vorrede, Band I. S. 28.): „Also überdachte da der gekreuzigte Heiland in der Schnelle die ganze Schrift! Er prüfte sich, ob er Alles, was er leiden sollte, vollbracht habe, er prüfte sich aber nach der heil. Schrift!" Schon wir umfassen manchmal anschauend sehr Viel ohne diskursives Denken der Einzelheit: wie viel mehr Christus!

Die Sache verhält sich, wie wir überzeugt sind, ganz einfach so. Daß Jesus wirklich dürstet und dies im Ernste mit indirekter Bitte bekennt, das vielmehr versteht sich freilich von selbst! Aber damit ist ganz wohl verbunden, daß er nicht bloß mit Erinnerung an die betreffende Schrift, welche auch sein Dürsten und Trinken unter dem πάντα erwähnt, als εἰδώς (wie klar gesagt ist), sondern wirklich zugleich mit Absicht zur Erfüllung (mit dem ἵνα) seinen Durst ausspricht. Ganz Recht behält van Hengel darin: daß Jesus den Ausruf that auch in der Absicht, damit er durch Befeuchtung seines Mundes den schwachen und fast verloschenen Odem etwas stärke, um dann sein Bewußtsein, daß er Alles vollbracht habe, laut aussprechen zu können — oder kürzer gesagt, daß ihm der Labetrunk zum „Vollbracht" nöthig war. Aber dadurch wird ja nicht ausgeschlossen, daß er zugleich in anderm Sinne dazu nöthig war: weil sonst dies Vollbracht ohne das geweissagte „Trank-Empfangen für den Durst" kein volles Vollbracht gewesen wäre. Ganz richtig sagt Rieger mit dem bei den einfältigen Gläubigen (unverschrobenen Sinnes) hierüber stets herrschend gewesenen Verständniß: „Das erquickliche Licht gehet in seinem Innern auf, daß er sah, daß mit seinem letzten Durst und dem dabei empfangenen Essigtrank Alles vollendet sei, was zur Erfüllung der Schrift gehörte." Und Arndt predigt desgleichen ungeirrt: „Dieser Ausruf war der Ausdruck der Gewißheit, daß auch die größten Leiden des Leibes und der Seele vom A. T. vorherverkündigt waren." Er wußte: jetzt ist bald Alles vollbracht, bis auf dies Eine — wie der alte Surenhusen spricht: ita ut nihil restet amplius, praeterquam ut mihi sitienti potus porrigatur. Eben darum, sagt Derselbe, steht ja ἵνα τελειωθῇ und nicht ἵνα πληρωθῇ ἡ γραφή. Denn τελειοῦν heißt zu Ende bringen, vollständig erfüllen, ganz parallel mit

dem τελεσθῆναι und τέλος ἔχειν Luk. 22, 37. Dies Alles ist wohl genügende Antwort auf die früher von Hofmann erhobene Frage: „In welchem Zusammenhange steht des Herrn Ausruf Διψῶ mit seinem Wissen, daß für ihn nichts mehr in diesem Leben zu thun sei?"*) Wir antworten deutlicher noch: Als er nicht mehr sich gebunden fühlte, schweigend und unerquickt zu leiden, als er durch Erinnerung an die Schrift einen letzten Labetrunk für sich erlaubt, ja verordnet fand — nun da fand er es auch geziemend, seinen Durst auszusprechen. Ganz falsch und ungeziemend ist vielmehr die häufig vorkommende Rede: daß nur die Plage des Durstes ihm diesen Ruf noch „ausgepreßt" habe, wie vorher die Angst das Eli. Denn dabei wird vergessen, daß er jetzt wieder Licht und klare Ruhe mitten im Bedürfniß hat, was ja des Johannes Bemerkung jedenfalls berichtet und behauptet. Lampe: nec hoc levamentum petiisset, nisi scivisset, id quoque ad κριτήρια Messiae secundum Prophetas spectare; unde haec altera motiva additur: ut consummaretur Scriptura. Wenn doch die Neuern den alten Lampe mehr studiren und beachten wollten, ohne sich durch so Manches in ihm abschrecken zu lassen!**)

Das erste Motiv war der Durst selber und das Bedürfniß einer Stärkung, um „Vollbracht" sagen zu können; das andre ist der Gehorsam nach der Schrift. Erst aus diesem Gehorsam kommt diesmal die sonst seiner triumphirenden Liebe ganz gemäße Demüthigung, zwar ohne ausdrückliches „Gebt mir zu trinken!" doch immer indirekt jetzt diese seine Feinde — um eine Labung zu bitten. Von welcher Demüthigung dann, als dem Ersten und Nächsten, was uns das Wort selber zu betrachten gibt, Lange sehr schön zu reden weiß, daß wirs nicht besser ausdrücken können. „Mitten in den Kreis seiner rohen Wächter, seiner harten Feinde hinein ließ er das Wort fallen. Nicht Stolz und nicht Groll, nicht einmal Mißtrauen versiegelt ihm den Mund.***) Das erste Wort, welches er in dem vollendeten Bewußtsein, daß er fortan der König auf dem Throne der Gnade sei, wieder ausspricht, ist eine bittende Klage, dem Worte eines Bettlers vergleichbar. Und auch kein Groll hält ihn ab; obwohl ihn diese Menschen schon in Hohn und Spott haben tränken wollen, und Repräsentanten einer Welt sind, die

*) Weissagung und Erfüllung, II, 146.

**) Sehr künstlich nur herbeigeholt erscheint uns Luthardts Erklärung: damit man erkenne, daß er in Freiheit eben jetzt sterbe, that Jesus etwas, was das Gegentheil des Sterbens erwarten ließ, was der Lebenserhaltung diente — — darum sprach er: Mich dürstet! Möge das Gefühl der Leser wählen und entscheiden!

***) Aber das Bedenken, ob er dürfe, ob er nicht nach Gottes Rath ausdulden müsse, hätte ihn versiegelt! Das ist dabei vergessen.

ihn zum Abschied mit Galle und Essig getränkt hat. Auch die reine aber schwere Spannung, womit er eine Zeitlang sich schweigend gegen diese Menschen verhalten mußte, ist jetzt vorüber.*) Er kann nicht nur, er darf ihnen auch jetzt die ganze göttliche Unbefangenheit seiner Liebe wieder zeigen — in der Gestalt einer so demüthigen Klage.**) Das aber muß uns als besonders groß in dem Worte Jesu erscheinen, daß ihn auch kein Mißtrauen abhielt, sein Bedürfniß den Umstehenden anzuvertrauen." Hier in diesem Letzten weichen wir ab. So wahr und schön es einerseits gesagt ist, daß der Herr hier ein Vertrauen, Liebe und Mitleid selbst bei diesen Feinden und Spöttern zu finden, zeigt — so ist doch zweierlei dabei zu bedenken. Erstlich darf man die Hoheit dieses Vertrauens und Bittens nicht dahin übertreiben (wie Braune thut), daß — „der Widersacher Hülfe in Anspruch zu nehmen, eine Selbstüberwindung und Verleugnung verlange, die nicht einmal in dem ersten Worte (Vater vergib!) so stark enthalten sei" — die „einem menschlichen Herzen" am schwersten sein müsse! Denn damit wird in Christi „Menschlichkeit" etwas Unreines gesetzt, ein Stolz vor den Feinden und Widerwille gegen ihre Hülfe, wie in Ihm gar nicht vorhanden, also auch nicht zu überwinden oder verleugnen war. Zweitens aber gehet in dem eigentlichen Grunde sein Vertrauen, daß man ihm Trank reichen werde, nicht auf diese Sünder, von denen er an sich kein Mitleid, sondern nur fortgesetzte Grausamkeit und Verhöhnung erwarten konnte, sondern allein auf seinen Gott. Es war nicht ein „Glaube an die Menschheit," den er noch behält, an ein Uebriges von Liebe, woran die Erlösung anknüpfen könne — sondern eben (so sehr behält Johannes Recht!) ein Bewußtsein und Vertrauen, daß ihm der Trank werden müsse, weil die Schrift erfüllt werden muß. Wie ihn in Gethsemane ein Engel stärkte, dort nur ein Engel es konnte, so können hier Menschen die letzte Labung reichen (wenn auch nur halben Mitleids, mit Spott verbittert) — und darum ist es so verordnet und geweissagt.***)

*) D. h. doch eben: er darf bitten, weil die Schrift es erlaubt.

**) Welches bedeutsam seine erste und einzige Klage über körperlichen Schmerz ist!

***) Lange hat sich auch in der Christoterpe (1848. S. 164.) ganz ähnlich wie nach dem vorhin Angeführten geäußert, wiederum gesprochen vom „schönen Siege der besonnensten Menschlichkeit über die höchste Versuchung zum falschen Heroismus." Eine solche „Versuchung" müssen wir eben hier abweisen; sonst aber bleibt es ganz wahr: „Mit diesem Worte macht Jesus eine Scheidung zwischen seinem heiligen, von Gott verhängten Kreuzesleid und der Selbstquälerei der Schwärmer." Und es ist ganz treffend schön gesagt, nur als etwas bei Jesu von selbst sich Verstehendes: „Er ist so völlig rein von der Bitterkeit des Stolzes, daß er lieber in der Gestalt des Bettlers, als in der Gestalt eines Rache drohenden Fürsten von seinen Feinden Abschied nimmt."

Die Schrift aber, welche gemeint ist, ohne citirt zu werden, ist nicht etwa die Beschreibung des Durstes Ps. 22, 16. (denn hier kam es auf das Trinken an), sondern gewiß Ps. 69, 22. Auch in diesem Psalm wird uns der leidende Gerechte vorgeführt als typisches Bild für den Messias, theils in denselben Hauptzügen wie Ps. 22., theils wieder mit eigenthümlichen Gesichtspunkten, die jetzt eben so tief in die Beziehungen dieses Leidens nach Gegenwart und Zukunft eindringen, als Ps. 22. (im ersten Theil) in die Tiefe des Leidens an sich. Es ist ein Leiden ohne Ursach eigner Schuld gegen Menschen oder vor Gott (V. 5. 6.) — ein Leiden vielmehr um Gottes Ehre und Haus (V. 8—10.), auf dessen entscheidenden Ausgang Alle hinschauen, die wahrhaft Gottes harren, V. 7. Dieser entscheidende Ausgang wird (mit plötzlich aufschauendem Uebergang aus V. 22.) zwiefach dargelegt, als zuversichtliche Weissagung des Klagenden selbst nun das Klagegebet überbietend: für die Widersacher bricht ein Vergeltungs-Gericht herein, den gläubig harrenden Elenden kommt Heil und Erlösung. Richtig sagt Hengstenberg: „Im N. T. wird unter allen Psalmen neben Ps. 22. keiner so oft angeführt und auf Christum bezogen“ — vielmehr noch zu wenig, denn die ausdrücklichen Citate, die man vergleichen und erwägen möge, sind hier wirklich bei weitem die zahlreichsten: Joh. 2, 17. 15, 25. 19, 28. 29. Apostg. 1, 20. Röm. 11, 9. 10. 15, 3. Dazu bedenke man noch, was nicht citirt wird, den merkwürdig speciell erfüllten V. 9.

Schon einmal ist V. 22. dieses Psalmes annähernd oder theilweise wahr geworden, als man Christo zur Schmach, wie jedem andern Missethäter, den berauschenden Trank anbot — den hat er nicht angenommen, also bleibt noch eine Erfüllung übrig, in welcher das יַשְׁקוּנִי wirklich geschieht. Zwar knüpft Johannes dies an die Erwähnung des Durstes in לִצְמָאִי — aber insofern mit Recht, als die Aeußerung desselben, welcher dann mit חֹמֶץ begegnet wird (wie schon der Psalm dies voraussetzend andeutet), hiefür entscheidend wurde. Da soll uns nun ein Strauß nicht irren, der in seinem verschrobenen Sinne meint: „mit solchem typologischen Spiel werde kein am Kreuz im Todeskampf Begriffener sich abgeben.“ Denn erstlich ist die wundersame Uebereinstimmung des prophetischen Wortes auch mit den besondersten Umständen insonderheit der heiligen Passion kein Spiel, sondern ein heiliger Ernst Gottes zur Ueberführung auch solcher Ungläubigen wie Strauß und Konsorten, sobald sie nur einmal überhaupt an Weissagung und Erfüllung glauben könnten; sodann ist Christus jetzt nicht mehr im Todeskampfe begriffen (wie Strauß nur muthwillig dem Johannes nicht glauben will), sondern im hervorbrechenden Bewußtsein der Vollendung erkämpften Sieges. Eben darum schaut er so klar auch in diese

Einzelheit der Weissagung, nehmlich jetzt, da der Moment ihrer Erfüllung gekommen ist, und es ist auch ihm kein Spiel, sondern der heiligste Ernst, seinen Durst auszurufen und sich tränken zu lassen, auf daß er bis ins Letzte nach der Leuchte des zuvorgeschriebenen Wortes wandle und handle. Damit (gegen Braune zu reden) „macht er sich nicht abhängig von zufälligen Uebereinstimmungen“ — denn die „weissagenden Andeutungen“ sind ihm nichts Zufälliges — „er lebt in den Geboten und dem Willen seines Gottes,“ denn eben dieser ist ihm in der Schrift vorgezeichnet, wie er sein ganzes Leben hindurch bezeugt hat und im Tode nur konsequent dabei bleibt. Konsequenter als solche gläubige Ausleger, welche doch immer wieder ihrem Herrn und Meister die halbgläubige Ansicht vom A. T., die sie selbst leider haben, doch nur als ungelehrige Jünger, unterschieben wollen.

Doch es wird endlich Zeit, nach allen diesen (freilich auch zur Sache gehörigen) Vorbemerkungen in das „Mich dürstet!“ welches Jesus rief, tiefer einzudringen. Es ist das kürzeste der sieben Worte: kaum kann es der Lechzende noch hervorbringen, indem der vorhergehende laute Schrei alle vorhandene Sprachkraft hingenommen hat, und doch ist es, wie verordnet, so auch noch nöthig, damit er dann gestärkt noch zwei Siegesworte rufen könne. Es kommt aus der tiefsten Wahrheit und Wirklichkeit auch des leiblichen Bedürfnisses, wonach Er, der sonst alle Dürstenden zu Sich, dem Quell der lebendigen Wasser rief (Kap. 7, 37.) — jetzt selbst als ein Verschmachtender gedemüthigt ist. Seit dem Abendmahl hat er nichts genossen und doch unermeßlich an Leib und Seele gearbeitet, gelitten. Man denke schon an die starke Ausdünstung des Blutschweißes zum Anfang! Der von daher durch Alles gesteigerte jetzige Durst ist in seiner Menschheit zugleich der krankhafte des Fiebers, wie ihn häufig die Sterbenden fühlen, ganz besonders (worüber Sepp's Gelehrsamkeit zu vergleichen) die Gekreuzigten. Also das leibliche Analogon und Substrat zu der schmachtenden Verlassenheit seiner Seele: so gehört dies Wort einerseits noch als Fortsetzung zum vorigen, von dem es sich doch anderseits durch die wiedergewonnene Ruhe und Klarheit schon bedeutsam scheidet. Durst peinigt bekanntlich mehr als Hunger, ist sogar zuweilen grausam als Tortur angewandt worden: auch insofern ist die letzte Versuchung am Kreuz größer, als die erste in der Wüste. Doch diese Parallele führt zugleich auf etwas Anderes. Wie dort erst am Ende der geistigen Anspannung des Betens im Fasten das Leibesbedürfniß ins Gefühl und Bewußtsein trat: es hungerte ihn zuletzt — grade so hier. Im Ringen der Seele mit seinem sich entziehenden Gott hat er den Leib gar nicht oder genauer zu sagen nur als Seele gefühlt, noch im Eli Eli ging das leibliche Bewußtsein ganz im Gefühl der Seele mitwirkend

auf: jetzt tritt gleichsam der umgekehrte Fall ein, weil die Seelennoth gehoben ist, und der Leib fordert sein Recht so stark, daß alles noch übrige Schmerz- und Leidgefühl in dies **Dürsten** sich zusammenzieht. Eben damit „drückt dies Wort **keine** neue Steigerung seiner Leiden aus, ist vielmehr ein Beweis dafür, daß der Feierabend in seiner Seele begonnen hat sich einzustellen. Es ist wie das Wort eines Helden, dem es erst dann zum Bewußtsein kommt, daß seine Wunden bluten und daß er einer Stärkung bedarf, nachdem das Feuer des Kampfes bestanden ist; eines Helden, der im Gefühl seines Sieges anfängt, auf seine Erfrischung (wir setzen dazu: die ihm verheißene) zu denken — und insofern zuerst ein großes günstiges Zeichen." (**Lange.**) Man vergleiche Simsons kaum von weitem ein wenig vergleichbares Vorbild Richt. 15, 18. Wahrlich hier ist auch mehr als Simson! Dieser Durst ist des Herrn **letztes** Leiden — „die Vollendung näherte sich schon darunter," wie **Rieger** sagt, wie auch im 69. Psalm das Wort davon am Ende der Leiden steht und sofort in die Weissagung vom vergeltenden Darben der selbst im ersten und letzten, einzigen Mitleid noch unbarmherzigen Feinde umschlägt. So fühlt Christus jetzt — „der Leiden bittern Rest, da in des Kelches Tiefen die letzten Tröpflein noch in eins zusammenliefen" (wie **Hiller** singt), und grade so beweist sich hier der Uebergang zum *τετέλεσται*, der einzige Rückstand *ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή*. „Der Schmerz läßet ihn nicht los, bis er ausgerungen" — sagt **Dräseke**. Das Wort, womit er diesen Schmerz bekennend klagt — jetzt erst, und nur diesen noch klagt,*) ist das **unscheinbarste** der sieben Worte, scheinbar das rein äußerlichste, ganz menschlich augenblicklicher Ausdruck leiblichen Gefühles: wie unzähligemale ward und wird es so von Kranken und Sterbenden gesprochen! Freilich gewinnt es auch schon so seine große Bedeutung: als demüthiges Bekenntniß im Gehorsam der Schrift, als völlige Gleichstellung mit andern Duldern unmittelbar vor den einzig Ihm gebührenden erhabensten Aussprüchen. Es ist buchstäblich wahr für denjenigen Sinn, welchen die nächsten Hörer nur verstehen konnten und sollten — **dennoch**, gehen wir nun weiter, muß es noch etwas Anderes in sich haben. Es ist nicht bloß aufgezeichnet, weil Alles, was er am Kreuze geredet hat, aufgezeichnet werden mußte; sondern auch Alles, was Er geredet hat, ist in der Menschlichkeit gottmenschlich, das Aeußerlichste dabei kann selbst nur **Typus** innerer, geistlicher Wahrheit sein.

---

*) Nach einer Schilderung aller seiner vergangenen Martern sagt **Bengel**: Inter illa omnia **non dixerat**: **dolet**. Nam dolores in Scriptura praedictos res ipsa loquebatur: sitim, in **quam omnia confluunt ac desinunt**, loquitur, potum petens, nam et sitim et **potum** Scriptura praedixerat.

Hier am Kreuz, in der Reihe der sieben großen Worte, die sonst lauter Erlöserworte sind, zwischen dem Eli und Vollbracht sollten wir wirklich weiter nichts vernehmen, als das Zeugniß, daß ihn leiblich gedürstet hat? Fühlt sich doch auch Langer, der übrigens ganz bei dem „Bekenntniß der Hülfsbedürftigkeit" bleibt — „vor einem Texte stehend, bei dem wir selbst nicht sagen können, wie sehr das Sinnliche das Uebersinnliche zugleich mit abbilden soll." Ja wohl, wir können und wollen uns mithin auch nicht herausnehmen zu sagen, ob und wie weit der Herr selber in seinem Bewußtsein mit diesem Διψῶ einen geistlichen Sinn verband; was wir vorhin sagten, weiset allerdings mehr darauf hin, daß auch seiner Seele Durst ihm jetzt ganz im leiblichen Bedürfniß aufgeht und fühlbar wird. Allein es war doch wahrhaftig seine das Heilandsleiden leidende Seele, welche so leiblich gedürstet hat; darum ist uns das Weiterdenken bei diesem Worte, ganz unabhängig vom augenblicklichen Bewußtsein Jesu darüber, nicht nur erlaubt, sondern geboten, wie denn der heilige Geist in der Gemeinde von jeher uns diese neue Schrift, die von des Erlösers rufendem, bittendem Durst am Kreuz erzählt, wieder typisch ausgelegt hat.

Laßt uns also zuletzt das Wort im neu aufgegangenen Lichte, dessen erster Strahl es ist, betrachten! Es galt hier die Erfüllung der Schrift bis auf den letzten Trank: schon in diesem Zusammenhange des Wortes mit der Schrifterfüllung liegt der Anfang seines geistlichen Sinnes. Arndt: „Wenn daher Jesus zunächst nur den leiblichen Durst mit dem fünften Worte meint, so lag doch zugleich dahinter, weil er ihn erst jetzt aussprach und (nur) aussprach, damit die Schrift erfüllet würde, auch ein geistiger Durst seiner Seele — es verlangte ihn nach völliger Vollendung, nach dem Bewußtsein und Gefühl des ewigen Vereintseins mit Gott — nach der Vollbringung seines versöhnenden Opfers." *) Also wenn wir mit andächtiger Betrachtung (und das ist wirklich erst die vollendete Auslegung!) fragen, wonach Ihn denn im Seelengrund, innerlichst unter und in dem Leibesdurst gedürstet habe **) — so sagen wir zuerst mit Ps. 42. richtig: nach Gott, nach dem lebendigen Gott! Aber dabei stehen zu bleiben ist nicht genug, denn er war entäußert bis zur Verlassenheit nur für uns, nur als in die Menschheit eingehend zu ihrer Erlösung, wie die prophetischen Psalmen bezeugen. Also nach der Vollbringung des Erlösungswerkes hat ihn gedürstet, wie schon darnach, das πάντα τετέ-

*) In den Breslauer Predigten: „Je näher ein Wanderer seinem Ziele kommt, desto größer wird seine Sehnsucht, es zu erreichen."

**) Weil ja, wie Lange sagt — „in seinem Leben die Leiblichkeit und das Seelenleben nicht getrennt sind, nicht getheilte Wege gehen."

λεσται sagen zu können — denn Sagen und Thun ist hier Eins.*) Das ist, wie all seines leiblichen Leidens Inhalt und Seele, so auch dieses leiblich redenden Seelenwortes. Das knüpft sich sogar ganz innig als der allgemeine Geist des konkretesten Momentes daran, daß in diesem bittenden Ruf Er, dem es gebührt, in der Mitte der Welt von der ganzen Schöpfung erquickt, namentlich von der ganzen Menschheit erfreut zu werden, und der Solches doch so entsetzlich entbehrt hatte, sich jetzt wieder dieser Menschheit zuwendet. Wie Lange gleichfalls treffend hervorgeholt hat, und weiter sagt: „Wie ihn also dürstet nach der Labung des Trankes, so dürstet ihn nach dem Trank der labenden Liebe (wir setzen dazu: der Erwiederung Seines unendlichen Liebens!) — nach einem letzten Menschengruß, nach menschlicher Segnung. Und wenn man diesem Zuge seines Durstes nachgeht bis in seinen tiefsten Sinn, so kann man wohl sagen, daß ihn hier in einem ganz besondern Maaße des Gefühls gedürstet habe nach den Seelen der Menschen."

Das ist die anerkennende Vermittlung der traditionellen Auslegung des Geistes in den Gläubigen mit dem unbefangen historischen Verständniß des ersten Sinnes, wie die ächte neue Theologie und Exegese sie jetzt überall zu finden berufen ist. Wir können und dürfen aber endlich nicht bloß sagen: Wie hat dich doch gedürstet, du großer Ehrenfürst, auch nach mir armen Sünder, auch für mich nach Gott, daß er in dir der meine würde! Denn solche Zurückstellung in die Vergangenheit vergißt noch die im Geist fortdauernde, fortwirkende Wahrheit und beständige Gegenwärtigkeit seines Leidens und Sterbens, wie sie im Abendmahl versiegelt ist. Noch immer, auch jetzt in der Herrlichkeit, hat er den Durst nach der Vollendung, also den Durst nach dem Gewinnen seiner Erlöseten im Herzen. Wie er Joh. 4, 7. zur Samariterin sprach: Gib mir zu trinken! und meinete damit im Grunde: Gib dich mir! (vergl. dort V. 34. und unsre Auslegung bei V. 7.) — gleich also ruft in dem Bitten des Wortes von der Versöhnung (2. Kor. 5, 19. 20.) noch immer seine ganze Passion uns Dasselbe zu. „Mich dürstet!" — auch das ist und bleibt eine Herzen suchende, wieder in Einem Alles umfassende Ueberschrift des Kreuzes. „Ihn dürstete nach unserem Durste" — so hat die Sache bis ins Tiefste führend sehr schön Gregor von Nazianz gesagt; denn in der That, Sein Dürsten um unsertwillen und folglich nach uns redet zu uns davon, daß wir, deren Seele des lebendigen Gottes bedarf, nach Ihm und

*) Er will nun zur Vollendung eilen mit diesem letzten Rückstande, wie Nonnus (abermals mitten in seinem Schwulste tiefsinnig einen Grundgedanken treffend): θοώτερον ἤθελεν εἶναι τέρματος ἱσταμένοιο τὸ λείψανον.

Seinem Heil dürsten sollen, will das in uns wecken. Desgleichen sagt Joh. Arnd: „Da der Herr am Kreuze spricht: Mich dürstet! da hat ihn darnach gedürstet, daß er in uns einen heiligen, geistlichen, himmlischen Durst erweckte und fände. Denn gleichwie Er selbst unsern geistlichen Hunger und Durst sättiget und löschet, also sind wir Diejenigen, so seinen Hunger und Durst sättigen — wie er Joh. 4, 34. spricht.“ *) Frage dich, Hörer, bei Seinem Wort in deine Seele hinein: Wonach dürstet mich? Und wenn ich die lebendige Quelle verlassen habe und die ausgehauenen Brunnen, ja zuletzt alle scheinbar lebendigen Quellen der Natur und Kreatur vertrocknen werden, wenn mich Gott nach Rechte verläßt — wohin dann? Also die Antwort: Gib dich Ihm, so wird Er sich dir geben, und du wirst als ein gläubiger Christ in Noth und Tod nicht mehr klagen, wie die Klagepsalmen, weil Er sie für dich erfüllet hat! Diese Deutung zur Predigt ist unendlich mehr, als jenes auch etwa berechtigte, zur Moral übergehende, leider viel zu oft vorkommende Reden: wie wir noch jetzt den Herrn Jesum in seinen armen, leidenden Brüdern und Gliedern erquicken können und sollen.

Endlich noch ein paar Worte von der dem Dürstenden gewordenen Tränkung, die ja zum Worte gehört. Johannes berichtet sie einfach, Matth. und Marc. noch einen wiederkehrenden Spott dabei. Für Beides, das Tränken und das Spotten bleibt undenkbar, daß es unter der Finsterniß geschehen wäre; hier also der exegetische Beweis dafür: daß es nach dem Eli gleich helle wurde, daß das Διψῶ nach dem Eli folgt, daß nur dieses die sonst ganz unmotivirte Tränkung veranlaßt. Was der Herr bekam und nahm, heißt einstimmig ὄξος, wie חֹמֶץ im Psalm, d. h. Essig, welcher ein zwar schlechtes, doch durstlöschendes Getränk ist für geringe Leute, s. Ruth 2, 14. Aber schon die alten Uebersetzer mit ihrem ὄμφαξ **) und dann die neueren Gelehrten mit ihrer Gelehrsamkeit habens unnöthig verwirret. Solcher Essig (der keinesweges grade schlechter oder saurer Wein sein mußte) mit Wasser gemischt, als ein besonders für Soldaten gebräuchlicher Trank hieß Posca nach Plaut. Sueton. Ulpian. oder auch Pusca bei Vegetius. Bei Spartian im Leben des Pescennius Niger lesen wir: jussit vinum in expeditione neminem bibere, sed aceto universos esse contentos — wozu Lipsius, de militia romana, lib. 5. dial. 16. zu vergleichen. Also des Herrn Wort Matth. 26, 29. bleibt

---

*) Wahres Christenthum, Buch I. Kap. 36. am Ende.

**) Welches Michaelis Suppl. ad Lex. rechtfertigen will.

wahr, und er hat hier keinen Wein getrunken. Auch was Luk. 23, 36. steht, ist entweder (was möglich) eine besondere spöttische Anbietung, die nur Luk. erzählt, oder einerlei mit jenem ersten Anbieten des Rauschtrankes, welchen Marc. *ἐσμυρνισμένον οἶνον* heißt, Matth. (weil *ὄξος* auch Wein sein kann) *ὄξος μετὰ χολῆς μεμιγμένον*, mit genauem Bezug auf Ps. 69. *) Die Psalmstelle, die selbst sehr vielsinnig ist, hat mithin eine zwiefache äußerliche Erfüllung gefunden, wobei der abgewiesene berauschende Wein von dem angenommenen labenden Essig wohl zu unterscheiden bleibt.

Es war zuvorversehen, daß Alles bereit stand für die letzte Labung, das Gefäß mit Essig nach Johannes, der Schwamm und das Rohr. Der Schwamm etwa, daß die Soldaten sich das auf sie gespritzte Blut abwischten, oder wozu sonst. Der *κάλαμος* war nach Joh. ein Ysop,**) wobei die allgemein unbestimmte Anwendung von *κάλαμος* keine Schwierigkeit machen sollte, denn theils waren die Kreuze nicht so hoch, als man gewöhnlich vorstellt, theils gab es unter den mancherlei Arten des Ysop (Maimonides kennt vier, Kimchi sieben) auch eine mit langen, starken Stengeln, daher man sogar Laubhütten davon machte. (Siehe bei Sepp.) Daß Johannes nicht ohne Bezug auf den sonstigen Gebrauch des Ysop im levitischen Ritual, namentlich auch beim Osterlamm die specielle Notiz gegeben habe, findet selbst Baumgarten-Crusius möglich. Falsch aber ist die künstelnde Meinung vieler Alten, die Bochart und Surenhusen adoptiren,***) wonach, dem ראש des Psalmes entsprechend, etwas vom Ysop zum Tranke gekommen sei: ut fieret potus ingratior. Eben so falsch als die entgegenstehende Annahme des Salmasius: der Ysopgeruch habe zugleich ein wenig stärken sollen!

Genug von diesen Dingen und näher zur Sache. Wer tränkte den Herrn? Der Plural bei Joh. kann sehr wohl den Einen bei Matth. und Marc. anzeigen, zusammengefaßt mit Anderen, die zureichten und behülflich waren, oder als unbestimmtes *Τινές*. Doch darin geben wir Baumgarten-Crusius Recht: die *οἱ δὲ* (welche Lesart Vorzug verdient) seien jedenfalls die kreuzigenden Kriegsknechte V. 23. (also Heiden) — ohnehin läßt sich nicht annehmen, daß Anderen erlaubt

*) Wenn Winer meint: „daß überhaupt Luk. in der Leidensgeschichte nachlässig (!) und konfus erzähle" — so ist wenigstens, was den gebotenen und genommenen Trank betrifft, die Nachlässigkeit zur Konfusion bloß auf Seiten derer, die nicht unterscheiden wollen.

**) Ueber welchen, wer Lust hat, nachlese, was Bochart Hieroz. tom. I. lib. 2. in cap. 50. de agno paschali beigebracht hat, wobei er aber die johanneische Stelle ganz falsch behandelt.

***) Der Erstere nur mit Aenderung des Textes in *ὕσσωπον*.

worden wäre dem Gekreuzigten etwas zu reichen. Also nicht Einer der „Umstehenden;“ wegen der Erwähnung des Elias ist nicht nothwendig, einen Juden anzunehmen, denn so viel konnten römische Soldaten im Judenlande wohl gehört und behalten haben, daß sie sogar eher an diesen Vorgänger oder Helfer dachten, als vor dem richtigen אֵלִי Respekt zu haben. So wird das bängste Schreckenswort, das je auf Erden erklang, das allerheiligste Klagewort voll Trostgeheimniß für die Sünderwelt — vom frechen Witze sogleich spottend verkehrt! Nur eine Weissagung für leider tausendfach Aehnliches, im Grunde Gleiches, das bis heut in der Christenheit vorkommt! So hell und stark in Zuversicht hat Jesus nach seinem Gott gerufen — „wie wenn er einen nahen Menschen zur Hülfe herbeiriefe.“ Dies anerkennend selbst im Spotte, verkehren sie es und wollen damit im Allgemeinen sagen: Von seinem Gotte ist nicht mehr die Rede, den hat er aufgegeben (heidnisch frech wohl gar: den gibts ja nicht!) — er wendet sich nun endlich zu den Menschen und schreit nach Hülfe. Genauer: als der Messias nach seinem Elias, denn daß die Beiden zusammengehören, weiß mitunter, wo vom Judenkönig die Rede wird, auch ein Heide, und in Heidenmund ist diese Verspottung erst recht erklärlich und bitter.*) Vielleicht kam auch schon damals dazu die Sage von Elias als allgemeinem Schutzpatron und erscheinendem Nothhelfer der Israeliten, worüber bei Eisenmenger (Th. II. Kap. 7. S. 402. ff.) ein Mehreres zu finden.

Oder wäre das Reden vom Elias wirklich kein Spotten gewesen, wie allerdings Matth. und Marc. nicht ausdrücklich so sagen, Matth. aber doch in dem οὗτος einer halb mitleidigen Verachtung deutlich genug anzeigt? Olshausen (dem sich Krummacher jetzt angeschlossen hat) leugnet den Spott und meint: ein heimlicher Schauer habe die rohen Gemüther gefaßt, sie hätten doch besorgt, es möchte etwas an der Messianität des Gekreuzigten sein, und — Elias in einem Wetter erscheinen! So hätten sie wirklich das Wort mißverstanden, ihr Sprechen ernstlich gemeint, und das sei „psychologisch weit wahrscheinlicher.“ Wir meinen, mit nichten: denn im Momente der Verlassenheit des Gekreuzigten grade scheint uns dieser Schauer der Ehrfurcht sehr unpsychologisch, auch trotz des auffallend wiederkehrenden Lichtes (welches ihnen vielmehr die Bangigkeit benimmt und neuen Muth macht); dazu ist ein spöttischer Sinn des ἄφες und ἄφετε an sich (wovon bald mehr) unleugbar. Bei Lange finden wir eine verbessernde Ausgleichung: das Grauen, der große Geisterschrecken, vermöge dessen

*) Ein Jude hätte noch gedacht: Sein sogenannter Elias (der Täufer) ist ja längst todt — nun ruft ihn der falsche Messias, der auch dran muß, umsonst! Und die Juden konnten das dazu thun, wenn's auch die ersten Spötter nicht so meinten.

sie eine Erscheinung des Elias für möglich gehalten, sei über sie gekommen — doch augenblicklich hätten sie diesen Einfall in die Form des Gespöttes gebracht, um sich ihrer Furcht zu erwehren. Er sagt, dies sei: „wie wenn man einen Haufen geängstigter Menschen hörte, die sich im finstern Walde von dem Geisterschreck befreien wollen, indem sie sich den Namen des gefürchteten Wesens wie zum Scherze einander zurufen. Sie scheinen zu scherzen; hört man genauer zu, so merkt man, wie sie zittern." Dergleichen mag wahr sein in gewöhnlichen Fällen, deren Analogie jedoch bei weitem nicht an die in ihrer Art einzige Scene auf Golgatha reicht: hier wäre der Schrecken, wenn er wirklich Statt fände, gewiß über allen Scherz gewaltig; hier ist die beharrliche Bosheit, von der Hölle stets neu angefacht, die wir allein finden können, so mächtig, daß vielmehr das wirkliche Mitleid nicht einmal recht gegen sie aufkommen kann. Denken wir uns jetzt bei dem Angstrufe des Herrn einen heiligen Schauer, so ist das eine Täuschung, mit der wir den Damaligen die jetzige Erkenntniß und Empfindung leihen; es war gewiß kein anderer Klang darin, als der tiefsten Klage — keine andere Luft konnte daraus anwehen, als Erregung des Mitleids, kämpfend mit der Wiederkehr des Spottes über den ungeheuren Kontrast und Anstoß dieser Noth mit den bekannten Prätensionen des Leidenden. Während der Finsterniß etwa bis hieher fühlten sie Schauer, Schrecken, Erwarten göttlicher Dazwischenkunft; aber indem nun Nichts erfolgt als — diese Klage, sogar das Licht wiederkehrt, so ist auch eben darum die Angst weg, der Spott wieder da. Und grade so, historisch wie psychologisch wahr, schildern uns Matth. und Marc. die nächste Wirkung, nachdem noch der zweite, unmittelbar fast fortsetzende Ruf die Erregung des Mitleids verstärkt hatte. Etliche von der Kreuzeswache*) außer Einem, vielleicht dann auch Andre mit ihnen fingen zuerst, um sich des Mitleids (nicht des Schreckens) zu erwehren, an zu spotten: Dieser — arme, verunglückte Messias — ruft nun umsonst seinen Elias! Einer aber meint doch, man dürfe und müsse ihm wenigstens den Labetrunk, nach dem er schmachtet, nicht versagen, und macht eilends (vielleicht mit Hülfe noch eines Andern oder Anderer) Anstalt dazu. Da sprechen die Uebrigen, auch ihn gleichsam verspottend, als der ein sehr ungehörig Ding dazwischen bringe, noch einmal: Halt doch, laßt uns sehen, ob Elias kommt ihm zu helfen! So Matthäus, und damit verträgt sich sehr fein charakteristisch der noch genauere Bericht bei Marcus, daß auch der Tränkende selbst gesprochen habe: Ja wohl, wartet nur und laßt uns sehen, ob Elias kommt, ihn herabzunehmen!

*) Denn das folgende εἷς ἐξ αὐτῶν bezeichnet deutlich die allein zu einer Hülfleistung Berechtigten. Das waren die ἐκεῖ ἑστῶτες, die Wachhaltenden.

Das verstärkende καθελεῖν nach dem σῶσων, das wiedergebende ἄφετε nach dem ἄφες klingt ganz wie absichtliche Wiederholung. Ἄφες und ἄφετε ist freilich beides kein bloßes age (wie man auch gesagt hat), sondern behält seinen Sinn. Die erste Rede meint spöttisch: Thue es doch nicht! „Du brauchst ihm keine Erquickung zu reichen, er hat ja den Elias angerufen, der wird es thun." (v. Gerlach.) Dann sprichts der Tränkende, ohne sich stören zu lassen, mitspottend nach: Nun ja, wir wollen darauf warten! Entweder mit einer Wendung des Gedankens, wie Pfenninger sie gibt: freilich, wenn Elias käme, ihn abzunehmen von diesem Kreuz, das thät ihm besser als ein Essigtrunk (der unterdessen doch wohl auch erlaubt ist) — oder, was noch witziger herauskommt (ungefähr wie Hofmann versteht): Laßt mich doch nur, wir wollen eben drauf warten, dazu ihn erhalten, daß Elias kommen kann! Dieser arme Mensch nehmlich „glaubt, sein Mitleid mit Jesu Durste mit diesem (mitmachenden) Spotte vor seinen Kameraden decken zu müssen" — „zwar Spott im Munde, doch von einigem menschlichen Gefühle getrieben." So wird er ein Typus der schwachen, doppelzüngigen Anfänger im Gefühl für Jesum, die zugleich noch mit der Welt es halten wie zur Entschuldigung und Verhüllung! *) Grade diese Mischung aber des Spottes unter das Mitleid ist diejenige Bitterkeit und Säure der Sünde, welche nach dem idealen, sprüchwörtlichen Sinne des Ausdruckes Ps. 69, 22. (denn siehe vorher V. 21. die Verneinung jedes reinen Mitleids oder Trostes) dem Herrn auch die letzte Labung noch zum Leiden gemacht hat. (Hamann: Gott hatte Wein von seinem Weinstocke verlangt; der Gärtner brachte ihm Essig mit Galle — diesen trank sein Sohn für ihn am Kreuz.) Nur nach dieser, und nach keiner andern Auffassung des Ganzen scheint uns diese Weissagung eben so wohl äußerlich als innerlich, d. h. im ganzen Sinne des Wortes hier erfüllt zu sein. Auf eine andre Gewährung, als wobei er zugleich neuem Spotte sich preisgäbe, hatte Jesus auch bei seinem Rufe, der vielleicht schon zwischen den Eliasspott fiel, nicht gerechnet.

Sechstes Wort vom Kreuze.

Joh. 19, 30.

Τετέλεσται — hoc verbum in corde Jesu erat versu 28. nunc ore profertur. Gestärkt, mit lauterer Stimme, in dem Bewußtsein, daß nun auch dem Letzten, was die Schrift vom Leiden geweissagt hatte, genug geschehen sei. Denn der „Geist Christi", der früher in den

*) Ein Weiteres wird sich in der prophetischen Deutung des Ganzen ergeben.

Propheten war, jetzt in Jesu persönlich geworden, mußte natürlich mit einer Feinheit, Schärfe, Sicherheit, von der unsre — nur dann nicht „geistlose" Auslegung nach dem Maaß ein wenig erbitten kann, die Weissagung herausfinden und namentlich auf ihrem typischen Gebiet unterscheiden: was Bild und was darin Realität, was grade unter den mancherlei Pinselzügen des jedenfalls ganz entsprechend gezeichneten Schattenbildes auch für die Verleiblichung im neuen, vom Wesen erfüllten Typus der großen, ewigen Historie bestimmt war.

Niemand unter Allen, die an diesem Paschatage zu Jerusalem des Herrn Zebaoth harreten, wie er an seinem Knecht und Sohn sich beweisen würde (Ps. 69, 7.) — hatte so viel Glauben, auch nicht nach dem Wort an den Schächer, zuversichtlich wie Naemi von diesem אִישׁ גִּבּוֹר חַיִל dessen Name בֹּעַז (in ihm ist Kraft) zu sagen: Sei stille, setze dich, meine Seele, bis daß du erfährest, wie die Sache fällt, endigt; denn nicht ruhen wird dieser Mann, er bringe denn die Sache zum Ende noch heute. (Ruth 3, 18.) Aber mitten unter dem Spotte: Dieser Mensch hob an zu bauen und konnte es nicht hinausführen! (Luk. 14, 30.) — hat Er es dennoch zu Ende gebracht in einer Kürze! Alles Werk Gottes verziehet erst, eilet zuletzt. Die drei letzten Worte Jesu nach der Verlassenheit folgen Sieg auf Sieg rasch auf einander, besonders die zwei letzten sind fast wie Eines zusammen.

Merkwürdig, tiefbedeutsam, wie dies weitumfassende, unermeßlichste der sieben Worte, dies *Τετέλεσται* sich zugleich wieder in allerkonkretesten Zusammenhang stellt mit der letzten Specialität des verbitterten Trankes im letzten Durste, die noch zu erfüllen gewesen war! Denn kein Weissagungswort im Munde der Propheten, völliger noch kein Erfüllungswort im Munde des Erfüllers ist jemals abgelöst vom bestimmtesten, gegenwärtigsten Leben, in dem es wurzelt und wächst — ganz anders, als unsre, ja auch unsre so manchmal noch abstrakten, in die Luft gehenden Redensarten. Auch einer solchen menschlichen Redensart an Geberden gleich erfunden, umschließt doch dieses „Vollbracht" des vollendenden und vollendeten Christus jetzt alle Herrlichkeiten darnach sammt allen Leiden zuvor (1 Petr. 1, 11.) — und ist unendlich mehr, als irgend ein Exegi oder Consummatum est, das je ein Mensch gerufen. Unendlich mehr als irgend ein *τέλος ἔχει τὰ πάντα μοι* eines Sterbenden — wie Grotius ein solches vom alten Komiker herholt zur Nachweisung der locutio proverbialis! Am allerwenigsten bloß: Jetzt ists überstanden! Es ist aus, nun zu Ende*) — sondern eben darin wahrhaftig zum neuen Anfange für die Ewigkeiten: Es ist aus- und aufgerichtet, vollendet, vollbracht!

*) Bei Bahrdt sogar nur: Ach nun wirds bald vorüber sein!

Aber was denn? Viel sagend und viel verbergend redet das wunderbare Wort. Das geheimnißvolle „Es" — das Subjekt zum Prädikate fehlt: die Weltgeschichte von nun an soll es dazubringen und aussprechen in ihrer Gottessprache durch die Menschheit — wie die Geschichte vor Christo dahin gewiesen hat. Der Glaube soll es finden — jeder Gott Suchende, dem das Herz ewiglich leben soll (Ps. 22, 27. 69, 7.), wird es suchen und finden in seinem eigenen Herzen wie in der Schrift, der alten und neuen, die nun wahrhaftig als „Weissagung und Erfüllung" zusammenstimmt, unendlich klarer, voller, buchstäblicher und doch im Geist, als unsre mit solchem Titel etwa geschriebenen Bücher. Johannes, der als auch ein εἰδὼς in Jesu Herz und aus Jesu Herzen heraus in die Schrift gesehen, hat es uns V. 28. schon gesagt: Alles, Alles — und zwar Alles, worin und wodurch die Schrift erfüllt werden mußte. Grundlos und vergeblich spricht Lücke gegen diesen offenbar ersten und nächsten Bezug des τελεῖν auf das τελειοῦν der Schrift: „Sein messianisches Werk auf Erden weiß er vollbracht — nicht die Weissagung" — als ob das ein Gegensatz oder auch nur Unterschied wäre!! Weiter fragt er: „Wie? wäre nach Joh. wirklich das Werk Christi vorzugsweise nur Erfüllung der alttestamentlichen Weissagung?" und antwortet selber: sei es doch „weit mehr eine ἐντολὴ Gottes, ein ihm von Gott neu geoffenbartes Werk" — als ob nicht Beides eben nach konstantem Zeugnisse des ganzen N. T. Eins wäre, die neue Offenbarung in Christo wirklich, wenn man das sonst thörichte Wort recht verstehen will, vorzugsweise nur Enthüllung der alten, auch schon Alles in sich fassenden Schrift! Wann wird doch unsre gläubige Theologie dies endlich fassen und die Schrift nicht mehr brechen?*) Also wirklich: Alles was geschrieben (Luk. 18, 31.) — geweissagt, vorgebildet, beschlossen war, eben darum und darin mit dem heiligen Δεῖ und Ἔδει, worin Christus überall die ἐντολὴ seines Gottes geschauet hat. Alles, wohin das A. T. als auf sein τέλος zielet, in Wort und Werk und Geschichte hinstrebt. Es ist Alles gethan was das Gesetz fordert, Alles aufgerichtet was die Weissagung zeigt, Alles abgethan was abzuthun, Alles erworben fürs Geben, was verheißen war. Bis auf den letzten Tropfen des höhnenden Mitleids und mitleidigen Hohnes, nach dessen Empfang Christi Zunge das große Wort spricht, ist namentlich Alles gelitten, was zu

---

*) Lücke fragt sogar: „Meinte Johannes mit dem Τετέλεσται wirklich die Vollendung der alttestamentlichen Weissagungen, warum sagt er V. 30. nicht Τετέλεσται ἡ γραφή? Er konnte es nicht sagen u. s. w." Als ob wir hier ein Wort des Evangelisten Johannes hätten!! Lücke würde also, wenn er Prediger wäre, zum Charfreitag aufrichtig predigen müssen von dem Vollbracht, welches der vierte Evangelist Jesu so sinnig in den Mund gelegt hat.

leiden war — *aber darin* zugleich Alles *gethan* und ausgerichtet, *es fehlt nichts mehr.* Die Theologie der Jahrhunderte ringt darnach, dies „Alles" zu fassen und auseinander zu legen, strebt bis jetzt noch umsonst darnach, es vollständig *auszusprechen.*

Hase sagt wohl auch gut: „Leiden, Leben, Werk, Alles" — nur daß er die *Schrift* wieder vergessen hat, und eben nach dieser die großen Worte zu expliciren bleiben. Vollendet und vollbracht ist: das ganze vom Vater aufgegebene und vorgezeichnete *Werk* seines Lebens, von dessen Vollenden er manchmal, am letzten Joh. 14, 4. geredet hat — sein Zeugniß der Wahrheit voran — alle seine Wunder und Werke als Ein Werk zusammen, darunter, was er an Ihm und in Ihm geschehend leidet, das Größte, die eigentliche That als Kern der Thaten. Zum Ende des Sieges hinausgeführt ist sein *Kampf,* sonderlich in der letzten „Taufe," vor deren Vollendung ihm so bange war. Luk. 12, 50. Vollendet ist, wonach Ihn in all seinem menschlichen Hunger und Durst gottmenschlich gehungert und gedürstet hat, was ihn in die Welt, ans Kreuz, in den Tod getrieben, die Versöhnung der Sünde der Welt.*)

Zwar kann man sagen und hat (sehr falsch damit dies *Τετέλεσται* beschränkend!) gesagt, daß ja noch Vieles zu erfüllen rückständig war in diesem Momente — sogar der Moment des sogenannten Todes (wovon bald mehr), dann Auferstehung, Himmelfahrt und Alles bis ans Ende der Tage, was ein anderes *πάντα* Apostg. 3, 21. meint. Allerdings, das ist Alles noch herzustellen und aufzurichten,**) aber nur auf und aus dem jetzt vollständig gelegten Grunde; zu *erwerben* und insofern zu *vollbringen* ist nichts mehr! Es ist dennoch schon Alles vollbracht und vollendet in dem Einen Opfer, fließt nur aus dessen Kraft und Sieg. Wohl hebt jetzt erst recht wieder an ein neuer, langer Weg, aber mit lauter Frucht und Lohn, wie vorher lauter Saat und Arbeit für Christum. Das vollbrachte Werk *auf Erden* ist selbst schon die Vollbringung alles dessen, was weiter auf dieser Erde wie im Himmel geschieht, seit Er den Himmel geöffnet und eingenommen hat. Also das Wort ist keinesweges *bloß,* obwohl *zunächst* ein „Rückblick"

---

*) „Er war in die Knechtsgestalt und in die Leidensstunde gekommen, nicht weil er anders nicht konnte, auch nicht um nur durchhin zu gehen und sagen zu können: nun ists *vorbei!* sondern um zu vollbringen, nicht nur zum Ende, sondern zur That und Wahrheit zu führen den ewigen Rathschluß Gottes, wie er verfaßt war in den heiligen Schriften. Diese Schrifterfüllung lag ihm auch in Gedanken, als er ausrief: Es ist vollbracht!" *Beck,* christliche Reden, 1. 417. 418.

**) So daß man nicht etwa gar mit *Kinkel* schon aus dem *Τετέλεσται* beweisen darf, es gebe keine Himmelfahrt — ja eigentlich auch keine Auferstehung, denn der Leib Christi sei „schon im Grabe verklärt zu denken."

— sondern es ist ein Blick von der Höhe und Mitte, wie zurück so auch voraus gewandt. Welch ein Ueberblick in der Seele Christi, wenn auch jetzt noch nicht in göttlich das Einzelste mitumfassendem, allwissendem Bewußtsein, so doch gewiß in einer an dies Wissen bereits gränzenden menschlichen Anschauung, deren intensiv reichen Inhalt wir kaum zu ahnen vermögen! Viel zu wenig noch sagt man: in diesem Worte sei „die ganze Leidensgeschichte, die ganze Lebensbeschreibung Jesu Christi, die ganze Bibel sogar" beschlossen; man muß dazuthun alle Welt- und Reichsgeschichte — bis an den jüngsten Tag? — o nein, auch weiter noch! Ueber dies Wort hinaus liegt nichts, auch in der Ewigkeit nichts mehr, denn es redet wahrhaftig vom Τέλος. Hier ist die Mitte der Welt- und Reichsgeschichte, der Zeiten und Ewigkeiten ausgesprochener Inbegriff. Was die ihren Gott suchende, von ihm verlassene und doch nicht verlassene Menschheit erstrebte, jetzt ist es vorhanden. Wonach sie gerungen, insonderheit die Heiden — worauf sie gewartet, insonderheit die Juden — hier ist es erworben, gewonnen. Wiederum, was die Christenheit von jetzt ab empfängt und wird, ja was der ganzen Menschheit, die Christenheit werden soll und kann, in der neuen, christusdurchdrungenen Geschichte sich darbietet — in diesem Vollbracht ists bereits umschlossen.

Also gewiß, daß wir ins Nächste zurückkehren, der unmittelbar sogleich, fast zugleich erfolgende Tod Christi mit eingeschlossen. Aber das ist erst recht zu verstehen! Denn anderseits ist doch richtig zu sagen, daß das Vorangehen dieses zunächst die Vergangenheit zusammenfassenden und abschließenden Τετέλεσται vor dem ἐξέπνευσεν, ἀφῆκε τὸ πνεῦμα, παρέδωκε τὸ πνεῦμα seine Bedeutung und Wahrheit haben muß. Also schließen wir vielmehr: nicht dies Aushauchen, Loslassen und Uebergeben des Geistes in seinem vereinzelten Momente war das eigentliche, versöhnende Sterben oder Todesleiden, sondern was vor dem Τετέλεσται geschehen. Ganz wahr sagt Daub (Jud. Isch. II, 83.): „So wurde denn auch mit dem Worte: Es ist vollbracht! nicht aber erst mit dem darauf folgenden Tode das göttliche Werk der Versöhnung vollendet erklärt." Aber freilich, in guter Meinung verirrt er sich sofort wieder um ein Weniges am Ausgangspunkte, woraus große Divergenz der ganzen Richtung entstehen muß, wenn er (ähnlich wie einst z. B. Alting) fortfährt: „Der Erlöser litt und starb (wie kommt nun auch das Leiden mit einmal erst hinter das Vollbracht?) nicht darum, damit er der Versöhner der Menschen sei (oder werde), sondern darum, weil er ihr Versöhner war." Auch noch gut gemeint, wie gesagt, und ein wenig noch wahr; doch sagen wir allein richtig vielmehr: Das Leiden des Todes, das jetzt vollbrachte, als das Wesentliche des versöhnenden Sterbens ist selbst die Vollendung,

wie des Versöhnungswerkes, so auch des Versöhners. Denn Person und Werk ist hier Eins, Christus ist wahrhaftig im großen Kampfe seines Lebens, der hier den Sieg feiert, unser Heiland und Hohepriester geworden. Er ist selbst in sich vollkommen gemacht, vollendet worden (Hebr. 2, 10. 5, 9.) — sein Τετέλεσται birgt in sich ein Τετέλεσμαι durch eigne That des Leidens: Ich bin und habe mich vollendet. In Ihm aber auch die Seinen, denn dieser Knecht Gottes, der zugleich der Sohn ist in der freiwilligen Knechtsgestalt, hat nicht nur seine Schuldigkeit gethan, darum ist Sein Verdienst nun unendlich nütze vor Gott, für die Menschen. (Luk. 17, 10.) Mithin ist jetzt Alles vollbracht für die Erlösung der Welt — „eben so wie mit Adams Fall Alles verloren war," sagt Olshausen dazu. Was Ps. 69, 5. unter der Hülle des etwa (doch kaum buchstäblich) noch für bloße persönliche Unschuld des Leidenden deutbaren Wortes tiefsinnig andeutete: אֲשֶׁר לֹא־גָזַלְתִּי אָז אָשִׁיב — eben das ist nun erfüllt und aufgeschlossen: wiedergebracht und erstattet hat Er, was nicht Er, sondern Adam, der Mensch — raubend an sich reißen wollte und eben damit verscherzte. Phil. 2, 6. Vollbracht ist Alles, was wir nimmermehr vollbringen konnten, und mußten es anstehen lassen ewiglich. Wiedergebracht Alles was uns fehlte, schon erworben und gewonnen Alles was uns noch fehlt, so viel wir noch nicht in Christo vollendet sind. Unendlich größere und andre, vielmehr allein die eigentliche Arbeit der Gotteskraft hat das „Werde!" der neuen Schöpfung (welches die Erlösung nach dem Falle wirklich ist und nicht bloß ein Vollenden der angefangenen Schöpfung) gekostet; aber jetzt ist auch die Ruhe Gottes in Christo, Christi in Gott größer und herrlicher als jene erste, die deßhalb dafür zum Vorbilde genommen werden kann! Hebr. 4. Dreimal tritt solche Ruhe ein: am Anfang 1 Mos. 1, 31. — am Ende beim letzten Γέγονε Offb. 21, 6. — hier in der Mitte, die das Ende schon begründet hat.

Der Mittelpunkt endlich in dieser Mitte ist und bleibt die Erwerbung und Wiederbringung der Gerechtigkeit Gottes für die Sünder, wovon Ps. 22. am Ende V. 32. redet. Die meisten Ausleger des Psalmes gehen an diesem Worte vorbei, Wenige nur finden und erkennen, daß der Herr jetzt ebenfalls mit der Schrift redet, und sich (in hohem Grade geziemend, um grade so die überwundene Angst siegreich einzuschließen) auf denselben Psalm bezieht, mit dessen Anfang er geklagt hatte. Das jedenfalls höchst emphatisch zu verstehende כִּי עָשָׂה des Psalmes bezieht sich auf Gott, aber auf das, was Gott an diesem Elenden für uns gethan, bereitet, vollbracht hat, so daß es nun gepredigt werden kann, also auf Gott in Christo. Auch Hengstenberg gibt es zu: „auf dies עָשָׂה bezieht sich das letzte Wort des Herrn

am Kreuze, das τετέλεσται" — und findet darin „zugleich einen Fingerzeig für die Erklärung des vielfach gemißdeuteten Wortes Christi." Ganz wohl, aber nun bedenke man eben V. 27. und im Zusammenhang hiemit das צִדְקָתוֹ in V. 32. des Psalmes! Das Vollbrachte ist das „Werk Gottes," wodurch Seine Gerechtigkeit unsre Gerechtigkeit wird, sich uns gibt. Man vergleiche das erste Amtswort Christi Matth. 3, 15. bei der für die Kreuzigung vorbildlichen Taufe mit den Sündern. Man sehe Dan. 9, 24. auch eine leitende Exposition für das Subjekt zum Τετέλεσται.

Wodurch und wie hat Er das Alles vollbracht? Davon wird wieder geschwiegen; das Kreuz, an dem er noch spricht, redet selber dazu. Viel verborgenes Geheimniß wohl noch in dem Allen, doch so viel verschwiegen ist — Eins ist wieder klar und gewiß, auch genug für uns, die Verkündigung in und aus diesem Worte: Nun ist Alles bereit! Alles euer! Nun ist Raum da, weiter Raum, daß Alle kommen, holen, empfangen! Das rückständige Vollbringen in uns geschieht wohl nicht ohne uns, unter der Bedingung unsres Glaubens, aber nur in Seiner Kraft, aus der Fülle Seines Verdienstes und Schatzes. Alles, was unser Vollbringen heißen mag, ist durch den Glauben aus dem seinigen zu nehmen.*) „Es ist vollbracht! So konnte im eigentlichen und vollendeten Sinne der Wahrheit nur der Eine rufen!" **) Er konnte mit vollem Rechte statt dieses geheimnißvoll unbestimmten Τετέλεσται, welches die Frage sogar, wer vollbracht habe, schwebend zwischen Gott und Christo zu halten scheint — wie ein Τετέλεσμαι, so auch ein Τετέλεκα rufen, ein majestätisch einziges Exegi der Gottesmacht in ihm: Ich habe vollbracht, Ich allein, was nur Ich vollbringen konnte. Aber demüthig in der Erhabenheit sagt er nicht so (wiewohl das dem עָשָׂה des Psalmes noch näher wäre), macht kein עָשִׂיתִי sondern ein מַעֲשֶׂה aus dem עָשָׂה Gottes in Ihm, sagt weder: ich habe gesiegt, überwunden — noch auch: ich habe ausgelitten, oder deß etwas. Und dennoch meint er das Alles.

Zu wem endlich redet er das Wort? Das erste Wort am Kreuze war zu Gott gesprochen, aber für die Menschen. Das zweite zu einem Menschen, ihn mit Gottes Heil zu trösten; das dritte zu Menschen, die in Gottes und seiner Liebe an einander gewiesen werden. Erst das

*) „Allerdings, die Jünger wurden Apostel Christi, aber sie sind es nur geworden durch den Glauben, die Schrift sei erfüllt durch den schmachvollen Tod ihres Herrn, das Werk der Versöhnung und Erlösung der Welt sei eben dadurch vollbracht, nicht durch sie erst müsse es vollbracht werden." Beck.

**) Menken, Blicke in das Leben des Apostels Paulus. S. 300. Möchten das doch manche Anhänger von Menken, Collenbusch u. s. w. gegen die stolze Verdienstlichkeit ihrer „Heiligung" recht bedenken!

vierte redet er ganz für sich allein (und doch zugleich aufs gewaltigste für uns) mit seinem Gott. Im fünften hat er, wiewohl fast noch allein mit seinem Bedürfniß, doch schon wieder indirekt zu den Menschen sich gewandt. Und das sechste, das Vollbracht? Es faßt alle bisherigen Beziehungen zusammen, denn das redet er für sich selbst, für die Welt und für den Vater.

Als für sich selbst ruft er es aus, den vorhergehenden Klagen gegenüber, als einen Sieges- und Freudenruf,*) dessen schwacher Nachhall für seine Nachfolger 2 Tim. 4, 7. 8. steht. Nicht „jubelnd" ruft er den Sieg aus (wie wir oft so davon lesen und hören), sondern in der unmittelbar an den Kampf gränzenden erhabensten Ruhe; grade das aber ist ja der tief innerlichste Beginn des Jauchzens. Aus dem letzten Dürsten bricht so hervor der Anfang des Schmeckens ewiger Freuden, die Sättigung in Fülle der Lust, wovon Jes. 53, 11. und Ps. 16, 11. (שֹׂבַע שְׂמָחוֹת) weissagt. Aber er birgt das noch wie heimlich, weil er noch mit dem Leib am Kreuze, noch für einen Augenblick sein Geist im Fleische ist. Er spricht allgemeiner, in der unbestimmten Verkündigung, weil er zugleich für die Welt reden, der Herold seines Sieges für ihr Heil sein will in dem großen Momente, wo das Letzte des Leidens mit dem Ersten der Herrlichkeit sich berührt. Das volle, ganze Evangelium hat nur Er, und Er zu allererst, auch nicht einen Augenblick es verschiebend, seinen Brüdern gepredigt, für die große Gemeinde hier ausgerufen. Ps. 22, 23. „Das Evangelium, welches nun in aller Welt über Jesu Leiden und Tod gepredigt wird, ist eine Erklärung über Sein Wort: Es ist vollbracht!" (Rieger.) Dies Wort war zugleich gewissermaßen „sein letztes an die Menschen" (wie Lange sagt) — nehmlich unter den Worten am Kreuz, im Fleisch des Todes, in der Niedrigkeit noch geredet. Was in der Abendmahlstiftung und im hohenpriesterlichen Gebet sein Glaube vorausgenommen hatte, das wird jetzt in Realität versiegelt mit dem letzten, eigentlichsten Testamente: Da habt ihr mein Vollbracht, meine Vollendung, Heil und Herrlichkeit! Denn solch ein Abschied von der Welt ist es wahrlich nicht, daß er mitnehmen und für sich behalten wollte, was er vollbracht hätte: grade darum ruft er es aus. Endlich spricht er in der Tiefe des betenden, dankenden, preisenden Herzens das große Wort wirklich auch zum Vater, als Vordersatz und Grund für das fortfahrende: In deine Hände befehle ich nun, weil Alles vollbracht ist, meinen Geist! Der Dank ist auch vorhanden als letzte Gebühr der Menschheit an Gott; doch kommt schon dazu der eigne Ruhm und Triumph des vollendeten Sohnes vor dem Vater. Darum nicht: Du

*) Was Arndt in seinen Predigten S. 83. noch vergessen hat, s. jedoch S. 86.

hast mich erlöset, du treuer Vater, Du hast's vollbracht — sondern Sich selbst bringet und stellet er dar im vollendeten Opfer: Da ist es! Der Vater allein versteht den Sohn ganz, und im Tiefsten haben wir als das ungenannte Subjekt des Prädikates zu denken: Vollbracht ist, was du weißt, o Vater, was du verordnet hattest und siehest nun, daß es geschehen ist. Das ist die Versiegelung des Werkes zwischen Vater und Sohn für die ewigen Ewigkeiten. Die Hölle hörts von da an, das bereits wie vom Himmel her tönende Feld= und Siegesgeschrei wider alle Feinde — während es auf Erden noch den Anschein hat, als dürften die Widersacher, weil er nun starb, kecklich ausrufen: „Unser Werk ist nun vollbracht, und mit dem seinen ist es vorbei, wir sind Meister!“ *) Die Himmel vernehmen den Jubelklang im ersten, reinen Tone, der die „Jubelgesänge der Errettung“ beginnt. **) Und dennoch folgt auf dieses große Siegeswort der Vollendung, das im Glauben zugleich auch noch vorausgenommene, nun erst das allerletzte Glaubens= und Siegeswort: die vollendende Selbstübergabe des Sohnes an den Vater als vollendeter Welterlöser im Geiste.

Siebentes Wort vom Kreuze.

Luk. 23, 46.

Obwohl auch schon seinem Vater entgegen, in den Himmel hinauf rufend, so doch vornehmlich allerdings noch der Erde, der Menschheit rief Christus das Vollbracht zu — als den Abschied, mit welchem er geht und doch bleibt, als das Testament, dessen Erbschaft und Austheilung sofort beginnt. Nun erst hat er ein letztes Wort, welches völlig in die Ewigkeit hinübergreifend seinen Hingang und Eintritt zu Gott verkündiget — nehmlich als Vorgang, uns mitzunehmen und nachzuholen! Denn für uns ist Alles, unser sind alle Seine Worte und Er selber ganz und gar, all sein Vollbringen und Vollbrachtes bis ans Ende. So modificirt sichs nach beiden Seiten hin, was Dräseke mit richtigem Ausdruck des zuerst allgemein Fühlbaren sagt: „Vollbracht — das ist sein Abschiedsgruß an die Erde; Vater, in deine Hände — das ist sein Eintrittsgruß in den Himmel.“

Leise schmachtend war das „Mich dürstet“ hervorgeseufzt, wohl nur den Nahestehenden und einem leise hörenden Johannes vernehmbar.

---

*) So Beck, Reden, I. 420. Er führt das weiter dahin aus, wie Christus, wenn sein Reich von dieser Welt wäre, daß Er sich dienen lasse, jetzt hätte vielmehr bekennen müssen: „Nichts ist vollbracht, vielmehr Alles verloren, Leben und Reich.“

**) Ps. 32, 7. schon für alle Heiligen: רָנֵּי פַלֵּט תְּסוֹבְבֵנִי.

Lauter schon klang nach der Stärkung das erhabene Siegeswort. Am lautesten, mit wunderbar gewaltiger Stimme (φωνῇ μεγάλῃ), auch unerwartet schnell darauf ruft er sein freiwilliges Sterben aus als Uebergabe des Geistes an den Vater. Wir denken uns, eben so stark *schreiend* als das Eli (κράξας Marc. 15, 39.) — theils dem Siegesworte das Gegengewicht über das Klagewort zu geben, theils noch mitten im Siege, bei aller *Ruhe* dennoch die momentane *Gewalt* des Sterbens, das von ihm selbst und seinem Willen ausgehende *Zerreißen* des Fleisches zur Freilassung des Geistes anzuzeigen. Matth. mit πάλιν κράξας φωνῇ μεγάλῃ, Marc. mit ἀφεὶς φωνὴν μεγάλην — indem er ja freilich *etwas* gerufen oder geschrieen hat — meinen höchstwahrscheinlich auch dies allerletzte Wort, von welchem Luk. entscheidend sagt: καὶ ταῦτα *εἰπὼν* ἐξέπνευσεν. Johannes aber, der noch das Τετέλεσται vorher vernommen hat, deutet das Sterbenswort als wohlbekannt wie in einer kurzen Umschreibung an: *παρέδωκε τὸ* πνεῦμα — in welchem παρέδωκε schon *Cyrill* das παραθήσομαι wiederfand.*) So wie *Nonnus* es ganz richtig als Ausdruck des *freiwilligen* Sterbens (wovon hernach mehr!) umschrieb: θελήμονι δ᾽ εἴκαθε πότμῳ, et voluntaria cessit morte.

Sein Letztes wie sein Erstes am Kreuz nennt und bekennt den *Vater*. Ja dies letzte Wort vom Vater entspricht sowohl dem ersten öffentlichen Worte Joh. 2, 16. als dem ersten, das wir überhaupt von ihm haben, jenem Kindesworte Luk. 2, 49. Nicht einer blinden Gewalt der Natur weicht er im Tode, nicht ins unbekannte Dunkel, nicht „in den Schooß des allgemeinen Weltlebens" oder einer All-Eins-Gottheit gibt er sich dahin, sondern dem lebendigen, *persönlichen* Gott als seinem Vater übergibt er gleich selbständig seinen *persönlich* bleibenden Geist.**)

Weil diese Trennung des Geistes vom Leibe das menschliche Geschick ist, in welches er nach dem Vollbracht noch eingehet, um nun im Gebiete des bisherigen, schon überwundenen Todes für Frucht und Kraft seines Vollbringens Raum zu machen —: darum redet er sehr natürlich und geziemend auch dies noch *aus der Schrift*. „Mit dem Worte Gottes im Munde stirbt er. Sein ganzes irdisches Dasein hatte er lebend in diesem Worte Gottes zugebracht — ein Spruch aus demselben ist der letzte Begleiter seiner scheidenden Seele durch das (ihm

*) Die bei Sepp vorkommende Umstellung, welche das Vollbracht zum siebenten Worte macht, bedarf keines Widerlegens.

**) „Wer sich denken könnte, Jesus habe mit diesen Worten sein Leben für immer in die leeren Lüfte ausgehaucht, der weiß schon nichts von dem rechten lebendigen Geiste, aber vollends nichts von dem lebendigen Gott und von der Lebenskraft des Gekreuzigten." So *Ullmann*, Stud. u. Krit. 1847, S. 167.

nicht mehr) dunkle Todesthal." (Arndt.) Aber hier ist noch mehr zu bemerken, als nur dieser abermalige Schriftgebrauch bis ans Ende. Der 31. Psalm ist eigentlich keine Weissagung auf Christum, auch nicht einmal besonders typische Beziehungen finden sich, vielmehr lesen wir z. B. V. 5. 9. 16. bestimmte Hoffnung auf Errettung aus der Todesgefahr, Erhaltung auch des irdischen Lebens — und so noch manches rein und allgemein Menschliche, wie V. 11. die Erwähnung der Missethat.*) Dennoch gehet der Psalm anderseits (wie schon die alphabetische Anordnung zeigt) aus keiner bestimmten Situation persönlichen Leidens hervor, sondern ist allgemein weissagender Lehrpsalm, dessen Grundton weniger die Noth, als die feste, klare Zuversicht auf Errettung bildet, siehe gleich den Anfang V. 2. und dann besonders V. 8. 15. 16. 18. 20 – 25. Den der angefochtene Gerechte seinen Gott nennet, ist der allezeit und endlich gewiß, wie er verheißen hat, erlösende, treue Gott: יְהוָה אֵל אֱמֶת. Daher Hengstenberg richtig mit Coccejus diese allgemeine Bedeutung des Psalmes anerkennt. Dies ist nun aber zugleich die allgemeinste Gestalt der typischen Beziehung auf Christum, und Christus hat zuletzt noch mit diesem Psalme geredet, damit uns neben Ps. 22. und 69. angezeigt würde, wie er überhaupt den menschlichen Glaubensweg wandelt, alles Menschliche des Vertrauens in der Noth, des Aufblickes zu Gott sich als Ihm innerlichst zugewiesen und angehörig auch angeeignet hat und aneignet bis in das Ende hinein, wo er — schon als der im Fleisch vollendete Sohn Gottes mit göttlich freier Macht, und doch zugleich wahrhaft menschlich stirbt. Was David als Zuversicht des Gerechten *im Leben* preiset:**) seinen Geist oder seine Seele Gott befehlen, übergeben — das macht Er im schlichtesten und doch erhabensten Sinne, noch einmal das Menschliche und Göttliche fest und eng zu verbinden, zum *eben* so sehr nun für uns vorbildlichen als für ihn einzig bleibenden Ausdrucke seines Auslebens oder Sterbens. Wohl zeigt auch im Psalme (wie unser Kommentar bemerkt hat) sowohl der Gebrauch von רוּחַ für נֶפֶשׁ als das bedeutsame Wort פדה (vergl. Ps. 49, 16. 71, 23.) zugleich einen tiefen Blick in die ewige Erlösung über dies *Leben hinaus*; doch erst in Christi Munde tritt das jetzt ganz hervor.

Denn — wohl zu merken! — er ändert diesmal diese, nicht persönlich von Ihm weissagende Schrift, und zwar zwiefach, indem er hinzufügt und wegläßt. Er fügt hinzu sein neues, bisher Ihm allein gehö-

*) Wenn anders בַּעֲוֹנִי nicht vielmehr (mit Symmach. *διὰ τὴν κάκωσίν μου*) so zu deuten ist, wie Manche (zweifelhaft) עָוֹן auch vom Leiden verstehen, 2 Sam. 16, 12. 1 Sam. 28, 10. u. s. w. — oder בְּעָנְיִי zu lesen.

**) Und Petrus (1 Petr. 4, 19.) eben so den Leidenden anräth, die noch Zeit zu guten Werken haben.

riges, nunmehr zur größeren Zuversicht auch der Menschheit gegebenes *Πάτερ* — das tritt an die Stelle von יְהוָֹה אֵל אֱמֶת. Wiederum läßt er weg die Worte: Denn du hast mich erlöset*) — denn das geziemt sich jetzt nicht erst noch einmal zu sagen für Ihn, der vielmehr im Vollbracht bezeuget hat: Ich habe die Menschen erlöset! Ja, sein Gott, auf den er vertraut hat auch in dem bängsten Klagen, erlöset ihn nun und hat Lust an seinem Vollbracht für die Menschen; so geht er als zuerst selbst erlöseter Erlöser nach der Vollbringung in seine Ruhe und Freude bei Gott. Doch auch hier, strenge passionsgemäß gehalten ohne Vorgriff, kein Ausdruck des Entgegenjauchzens in seiner Seele für die Wonne und Herrlichkeit: nicht aus Ps. 16, 9—11. oder Aehnlichem etwa nimmt er sein letztes Wort im Fleische. Wiederum nach dem „Vollbracht" dies „Vater in deine Hände!" auch nicht mehr irgendwie — „der Kampfesschrei eines sich durchschlagenden Streiters, der Sterbensruf eines schwer Bedrängten, der seine Seele in ein sicheres Asyl zu bergen ringt, und sie aus grausigem Gedränge in die Hände des Allmächtigen flüchtet." **) O nein, mit allem Ringen und grausigen Gedränge hat er im vorigen Wort abgeschlossen. Die tiefste, seligste Ruhe aber nach der Arbeit spricht sich aus in dieser Hingabe des Geistes an Gott, an den Vater! Noch ein menschliches Glaubenswort, in welchem der Geist seines persönlichen Bleibens auch außer dem Leibe gewiß ist, weil Gott ihn nimmt und bewahret;***) darin aber (so völlig vollendet sich nun der Gottmensch!) ein Majestätswort göttlicher Macht, das man durchaus nicht „seinen Sterbeseufzer" nennen sollte.

Was er Joh. 10, 18. von der eignen, selbständigen Macht, sein Leben hin- und abzulegen, geredet hat, bewährt sich hier in dem königlich erhabenen *Παραθήσομαι.* Lukas der Grieche hat das ganze Wort genau nach der LXX. ausgedrückt, darum auch *εἰς χεῖράς σου* für בְּיָדְךָ (was doch vielleicht Christus buchstäblicher im Sing. sprach) gelassen, eben so das scheinbare Fut. *παραθήσομαι.* Doch schon im Psalme steht אַפְקִיד gewiß präsentisch, wie V. 7—9. die abwechselnden Fortsetzungen zeigen; hier jedenfalls gilt das Wort für den großen Moment ganz eigentlichst als ein *παρατίθεμαι, παρατίθημι,* wie dieses schon

*) Oder genauer im Psalme: Du erlösest mich! Ausdruck der Gewißheit für ewig, folglich auch für Alles in dieser Zeitlichkeit (V. 16.) — keinesweges etwa bloßes Präteritum: Du hast mich ja schon so oft und manchmal errettet!

**) Wie Krummacher sich mit solchen Ausdrücken einmal sehr versieht. Desgleichen schon Lange, der noch vom Flüchten vor dem Schreckbilde des Todes in des Vaters Arme sprach. Jetzt, hier ist wahrlich kein Schreckbild mehr.

***) „Ueber die arme Menschenfrage: Sein oder nicht sein? ist Er himmelhoch erhaben!" Das hat Krummacher schön gesagt.

Beza und Casaubonus als (richtig glossirende) Variante bemerkten, wie Lachmann wirklich παρατίθεμαι setzt. Das ist aber nicht etwa gar im flachsten Sinn ein „Empfehlen“ — wozu das commendo der Vulg. verleiten kann, sondern ein wirkliches Tradere, Uebergeben, Joh. παρέδωκεν. Also falsch und textwidrig sind alle Vorstellungen von diesem Sterben, als ob es gänzlich dem passiven Sterben sonst eines Menschen gleich gewesen. *) Sehr versehen hat sich sogar Albertini, wenn er davon predigt: „Wohlthätig nahte sich der Tod, und lösete die Heftigkeit der Schmerzen; mit den Kräften des Lebens ließen seine Martern nach.“ Eben so ungottmenschlich bezeichnet Ebrard den Moment: „als der plötzliche Schauer des Todes eintrat.“ An diesem jetzt nach dem Vollbracht freiwillig Sterbenden hat „der Tod“ keine Macht sich zu nahen oder einzutreten, sondern, der nun Alles gelitten und vollbracht hat im Sterben der Seele, stirbt jetzt den leiblichen Tod nicht mehr leidend, sondern als im Geiste schon Herr und Gebieter desselben. Ein sündiger Mensch, und wenn er ein Mann wie Elias wäre, spricht höchstens ein bittendes קַח נַפְשִׁי (1 Kön. 19, 4.) — auch ein Stephanus, indem der Tod nach Gottes Rathe wirklich kommt, nur ein anrufendes δέξαι τὸ πνεῦμά μου — der Sohn Gottes allein, der Herr des Todes hat mit höchster Wahrheit des Wortes zum Vater gesagt: Ich übergebe dir jetzt meinen Geist! Das hat Johannes auch mit seinem εἰδὼς ὅτι πάντα τετέλεσται schon angedeutet, und sehr wahr bemerkt diesmal Hofmann: „Er nahm (wir sagen dazu: begehrte) den Trank der Erquickung, aber nicht um sein Leben zu fristen, sondern weil es seines Vaters Wille war, daß es nicht den Anschein haben sollte, als ob er verschmachtet und somit unfrei gestorben wäre. Was Elias mit Schwachheitssünde ohne Erfolg sich herausnahm, zu sagen: Jetzt ists genug (רַב עַתָּה) — das spricht der Herr mit vollstem Rechte: Weil Alles vollbracht und Nichts mehr zu vollbringen ist, darum sterbe ich jetzt, nicht eher und nicht später! Sein Tod ist zugleich seine letzte That, und insofern nicht mehr der Tod, wie für uns, sondern eben das Uebergeben des Geistes an den Vater. Kein Evangelist gebraucht davon den hernach apostolischen, Alles zusammenfassenden Ausdruck: und er starb. Sein Tod ist zugleich wunderbar einzig, wie seine Geburt, anders war es gar nicht möglich. Höchstens könnte man sagen, daß eben bei Christo der leibliche Prozeß (des Sterbens hier) ganz mit seiner Geistes- und Willensmacht zusammenfiel. Aber doch nicht durch harmonia praesta-

*) Wie Weiß (der schon ein paar mal citirte Verfasser der Bibelstunden) kurzweg das Vollbracht schon einleitet: „Doch der menschlichen Kraft ist eine Gränze gesetzt — Jesus fühlte die Nähe des Todes.“

bilita, sondern stets ist der Geist in ihm des Leibeslebens Grund und Kraft. Also die Kräfte des Lebens lassen nicht nach, wie bei uns geschiehet, sondern in der Kraft des Geistes wäre sofort leibliche Lebenskraft genug vorhanden gewesen, ein neues Leben anzuheben; er stirbt aber wollend mit voller Lebenskraft, und eben das war auch des Hauptmanns Verwunderung bei diesem *κράζειν*. Von einem Schmerz noch in diesem Momente nach dem *Τετέλεσται* darf durchaus keine Rede sein; fern muß bleiben jede Vorstellung von etwa noch begleitender Verdüsterung, allmähliger Schwächung, Röcheln, Zucken oder deß etwas.*) Auch Rambach redet hier ohne Verständniß, durch seine Dogmatik getrübt, wenn er noch dies letzte „Geschrei" des Herrn als ein Angstgeschrei in der ganzen Bitterkeit des Todes ansiehet.

Jesus neigte das Haupt, indem er sein אַפְקִיד zum Vater sprach, sich beugend — nicht unter die Naturnothwendigkeit, auch nicht als Gottes Ordnung für alle Menschen gefaßt, sondern in und unter Gottes Rath über seinen Sohn, aber mit eigenem Wollen und Thun, in der Vollendung des demüthigen Gehorsams beim Uebergang in die Macht. Er geht in die Ruhe ein, damit sein Wirken ohne Leiden beginne. Schließt die Augen des müden Fleisches, damit sie bald anders aufgethan werden. Verliert das Bewußtsein für einen einzigen, verschwindenden Augenblick — denn eben das als die bleibende Wahrheit seines Todes in unsrer Gleichheit bezeichnet, wie v. Gerlach richtig anmerkt, der Ausdruck: daß er, seiner nicht mächtig, seinen Geist dem Vater übergibt. Aber unmittelbar nach diesem Momente beginnt auch das Lebendiggemachtsein nach dem Geist (1 Petr. 3, 18.) und sein mächtiges Wirken in der Unterwelt. Er hat das Haupt geneiget, um es empor zu heben! Ps. 110, 7.

Vom Vater ist er gekommen, zum Vater geht er, dabei bleibts. Joh. 16, 28. Letztes Bekennen und Sagen: Ich bin Gottes Sohn! Damit stirbt er. Wenigstens eine „dunkle, große Trostahnung" ergoß sich damals aus diesem „Vater!" in die Herzen aller betrübten Gläubigen, die es hörten. In deine Hand oder Hände — wie bisher sonderlich der Leib in der Menschen und Sünder Händen, die Seele noch dazu in des versuchenden Feindes Hand und Macht gewesen war. Aber des Leibes oder Fleisches erwähnt er nur gar nicht — daß daran der Sünder Hände ferner keine Macht haben, die Erfüllung von Ps. 16, 9. 10. versteht sich — jetzt denkt er nicht besonders daran, wie

---

*) Sepp so verkehrt, daß er dergleichen eher ins „Sündenregister der Gottesgelehrten des Protestantismus" setzen sollte: „in dem Grade, wie seine Angst(?) zunimmt, sein Auge sich verdunkelt und sein letztes Röcheln beginnt, verfinsterte sich auch die Sonne mehr und mehr, und Jesus rief (das wahrlich nicht finstre noch ängstliche Wort): Vater, in deine Hände u. s. w."

schon bei gutem Glaubenstode zuversichtlich sterbender Sünder das Bewußtsein ganz vom Leibe weggewandt sein kann. Auch die Seele nennt er nicht, sondern den Geist, in dem sie lebt, der sie mitführt; denn jetzt herrschet in seiner menschlichen Natur aufs vollkommenste dieser Geist. Zwar nicht im Rothe'schen Sinn ist seine Menschheit fortan in eitel Geist umgesetzt, auch ist und bleibt nun Sein menschlich-persönlicher Geist, mit dessen Nennung er sein Ich in des Vaters Hand hinüberlegt, der vollendete Sohn, wird keinesweges identisch mit dem heiligen Geist; aber ein Empfangen des heil. Geistes vom Vater steht allerdings dem Herrn, wenn er auferstanden und verklärt ist, bevor, auf daß im Unterschiede die Einheit des Geistes und Sohnes zuletzt auch in der Menschheit ausgeboren sei, wie die Einheit des Sohnes mit dem Vater.

In des Vaters Hände, d. h. Schutz, Macht, Aufbewahrung (Weish. 3, 1.) übergibt er seinen Geist, d. h. zunächst s. v. a. unterdessen, für die Zwischenzeit, bis er zum Leibe zurückkehren, dann mit dem Leibe über alle Himmel auffahren kann. Schon im Psalm erläuterte das אַפְקִיד richtig Geier: tamquam יְפֻקְדוּן depositum, und nichts Anderes will auch das rechtverstandene commendo der Vulg. sagen. Keinesweges aber hat diese Traditio ad depositum etwa den Sinn, welchen man gegen alle wahre Anthropologie und Christologie darin gefunden hat, als ob im Tode jetzt auch der Geist von der Seele getrennt worden sei.*) Mit nichten, denn ohne den menschlichen Geist wäre die Seele nur animalisch und könnte folglich gar nicht fortleben.**) Wohl eine Verdunkelung, ein Schlummer des Geistes in der träumenden Seele tritt je nach vielfacher Abstufung bei den Todten im Scheol ein, schon bei selig durch Glauben Gestorbenen im geringsten Grade; der Eine aber, der hier den Wundertod stirbt, kann nur sofort unmittelbar als der Lebendige, als ζωοποιηθεὶς πνεύματι, wie der Apostel sagt, in das Todtenreich eintreten. Also das πνεῦμά μου meint das ganze, hinübergehende, den Leib verlassende Ich, Geist und

*) Rambach: „Den Geist leget er als ein Kleinod von unschätzbarem Werth in die Hände Gottes nieder, in der Hoffnung, ihn am dritten Tage wiederzunehmen, und mit seinem verklärten Leibe wieder zu vereinigen." Olshausen: „Während Christi Seele zu den Todten in den Scheol ging (aber grade 1 Petr. 3, 18. zeugt dagegen!) und sein Leib im Grabe ruhte, kehrte sein Geist zum Vater zurück; bei der Auferstehung verband sich Alles wieder zur harmonischen Einheit."

**) Die erscheinenden Todten ohne Leib heißen in der Schrift πνεύματα (Luk. 24, 37. 39. Apostg. 23, 8. 9.) — ja sogar die Gepeinigten im Gefängniß 1 Petr. 3, 19. wie die Vollendeten vor der Auferstehung Hebr. 12, 23. Womit in andrem Bezuge des Ausdrucks Judä V. 19. dennoch wohl bestehet, vgl. dazu jetzt meinen Brief Judä S. 101.

Seele ungetrennt, wie jetzt die Seele das *μοῦ* gesprochen hat; das Uebergeben in des Vaters bewahrende Hände drückt nur die Zuversicht gegen alle Macht des Scheol aus, ist ein Zeugniß dafür, daß jetzt für Christum und von jetzt ab durch Ihn für die Seinen des Vaters Liebes- und Lebensmacht auch alle Räume dieses Todtenreiches durchwaltet. „Wir wissen wenig von dem Zustand nach dem Tode; aber was Jesus sterbend sprach, ist uns genug."*) Zwar ein Vorblick über den Zwischenstand hinaus, auf das völlige zum Vater Kommen liegt natürlich in seinem Worte, vielmehr noch meinend, als wenn Koheleth Kap. 12, 7. den Geist des Menschen im allgemeinsten Sinne wieder zu Gott kehren läßt, der ihn gegeben hat. Dennoch ist Christi Geist nicht etwa jetzt sogleich (was dem Wort an den Schächer widersprechen würde) gen Himmel aufgefahren, dahin wo der ewige Sohn Gottes zuvor war, sondern dies ist nicht eher geschehen, als bis es mit dem Leibe, dem nun verklärten Fleische geschah. Alles das aber ist Vorgang für uns. Der Vorgänger holt uns nach, nimmt per prolepsin des *Τετέλεσται* in Seinem Geiste schon seine ganze Gemeinde, in der er leben wird, mit hinüber. Einerseits hat er zuvor seine Persönlichkeit mit *πνεῦμά μου* bezeichnet, als die nicht etwa nur „im allgemeinen Geiste der Menschheit fortleben will;" anderseits im prophetischen, mittlerischen Sinn übergibt er nach dem Vollbracht schon alle Geister der vollendeten Gerechten, die ganze Gemeinde mit sich dem Vater. —

Hier ein Sta viator zum Nachdenken der Lebenden, die sterben müssen! Hier aus dem Sterbensworte des Siegers und Vorgängers ein Prüfungswort zur Frage an Jeden: Wohin mit dir, wenn es so weit ist? Ein Mensch hat nicht Macht über seinen Geist, zu wehren oder loszulassen zur Zeit des Sterbens. (Pred. 8, 8. 1 Chron. 30, 15. 2 Sam. 14, 14.) Was für ein Vollbracht wirst du vor deinen Gott bringen? Suche, weil es noch Zeit ist, das rechte aus dem Vollbringen deines Heilandes! Dann wirst du vielleicht auch mit ganz bewußtem, in Ergebung freiwilligem Tode, welches für uns der schönste ist, jedenfalls im Grunde des Geistes mit Stephanus sagen: Herr Jesu, nimm Du jetzt meinen Geist auf — Du hast mich erlöset**) — so zum Sohn und auch durch den Sohn zum Vater kommen.

*) Die Breslauer Predigten zuletzt, S. 127.

**) Wie Huß auf dem Wege zum Scheiterhaufen wiederholentlich sprach, namentlich zuerst, als man mit der Papierkrone seine Seele den Teufeln übergab: „Ich r befehle meinen Geist in deine Hände, o Herr Jesu Christe, dir befehle neine Seele, die du erlöset hast" — und wiederum: „Du hast mich erlöset, Herr Jesu, Gott der Wahrheit." Das „Ich befehle" sprechen mit ihm in schuld Viele nach, obgleich Stephanus voll heiligen Geistes richtiger an der ränze des uns Geziemenden bleibt.

Und siehe da, der Vorhang des Tempels zerriß — das ist das Erste, was für den Moment des Todes Jesu Matth. noch vor dem begleitenden und bewirkenden Erdbeben nennt — Marc. dies allein — Luk. nur scheinbar vor dem Tode, denn er bezeichnet sinnig den Moment der großen Wendung als noch zwischen das „Vollbracht" und „Vater, in deine Hände" fallend, wiewohl das Alles wie Eins zusammen war. Ein Schleiermacher kann zwar nicht begreifen, woher man das erfahren, da es die Priester doch gewiß nicht verrathen hätten, und fragt insonderheit: „Warum auch nicht die leiseste Spur einer Anspielung darauf im Brief an die Hebräer?" Allein er hat nur Hebr. 10, 19. 20. nicht recht gelesen, wo sogar die vollständigste Deutung des Zeichens gegeben wird. Wer durch Jesum entschläft, wird hierüber die Wahrheit schon erfahren, auch wenn er sie bisher nicht geglaubt und verstanden hätte; besser ists freilich und seliger, zuvor schon die Schrift sich lehren lassen. Das A. T. ist abgethan, wird aber im Abthun erst noch einmal bestätiget. Dieser weltumfassende Tod Jesu hat innigern Zusammenhang mit diesem äußerlichen, theokratischen Heiligthum Israels, als eine das A. T. dem Heidenthume gleich stellende Theologie oder Geschichtsphilosophie begreifen will. Der Eingang ist aufgethan, der bis jetzt verschlossene, die Menschheit wie Israel hat freien Zugang ins Heiligthum der Gottesgemeinschaft. Wo hängt dieser Vorhang, den allein Christus zerreißt? Auch im Schattenbilde drunten und nicht droben — nicht vor Gott sowohl, als vor der Menschheit. Es ist nach Jes. 25, 7. die Hülle, damit alle Völker verhüllet sind, und die Decke, damit alle Heiden zugedeckt sind (פְּנֵי־הַלּוֹט das Antlitz oder die Gestalt der Verhüllung) — das große Leichentuch des Todes und seiner um der Sünde willen von Gott scheidenden Macht, d. i. (wie der Brief an die Hebräer lehrt) das Fleisch der Sünde und des Todes, welches der Heiland selbst von uns angenommen hatte, um in seinem Fleische zuerst sterbend den Vorhang zu zerreißen, daß Geist und Leben Gottes durchbräche als ein nicht mehr aufgehaltener Strom.

Die Erde bebt — während Er in der tiefsten Ruhe das Haupt neigt! Jerusalems Tempel und Thürme schwanken — „und unerschüttert bloß steht Christi Kreuz!" *) Die Felsen zerreißen — soll nicht dein Herz beben und auch der Vorhang deines Fleisches reißen, du erlöseter Sünder? Kein Mensch nimmt Schaden durch diese Zeichen, denn es sind Zeichen des Heils. Und ein drittes Zeichen vollendet das Zeugniß dieses Tages, dieser Stunden, dieses Augenblicks. Oben am Himmel, von der Sonne Licht her begann das erste Zeichen für

*) Wie Pape in seinem Epischen Gemälde: Christus — S. 220. singt.

das Geheimniß des Erlösungsrathes; auf der Erde weichet das Alte, Vorige, Bewegliche, schon von fern weissagend ein neues, unbewegliches Reich; in den Tiefen der Unterwelt regt sichs, und auch das muß offenbar werden. Die Gräber thun sich auf! Denn dieses Todes Leben schaffende Macht beginnt sogar dort ihr Seligmachen. Auch die ganze vor Christo gestorbene Menschheit hat Seiner gewartet — auch die Heiligen können jetzt erst auferstehen. Ehe sie nach seiner Auferstehung als Erstlinge der „ersten Auferstehung" *) erscheinen, regt sichs am Charfreitage schon für Ostern; denn im Reiche des Todes beginnt die Macht des Lebens, das Grab zum Auferstehen wird noch immer nur durch den Charfreitag zuvor gesprengt.

Der Hauptmann der Kreuzigung erhebt seine Stimme zum rechten Kommando, die bald stärker hervorbrechende Stimme der gläubigen Heidenwelt gegen Israels Leugnung, **) und bekennet: Dieser Mensch ist gewesen, was er gesagt hat, wofür ihn Pilatus erklärt hat — ein Gerechter — als was ihn Israel mit seinem „Bist du" gelästert hat — Gottes Sohn! Die zwiefache Fassung seines Zeugnisses ist im Geiste der Geschichte wahr und bedeutsam. Ob zuerst noch ebionitisch als einen gerechten Menschen, ob sogar ethnisirend unklar als Gottes Sohn du Ihn erkennest, das thut zum Anfange nichts: dein Glaube gilt, schon preisest du Gott und Gott wird gewißlich seinen Sohn an dir verherrlichen. Aber daß es nur gewiß ein Glaube der Buße sei! Denn die zwei unmittelbaren Wirkungen der um das Kreuz geschehenen Zeichen, wie sie Luk. V. 47. 48. zusammenordnet, sind in lebendiger Wechselwirkung und innerster Einheit: Gott die Ehre geben mit redlichem Bekenntniß des vom Geschehenen empfangenen Eindrucks — und an die Brust schlagen zur Buße, Vorbereitung für Pfingsten, Umkehr vom eitlen Zuschauen. So bezeuget sich die Stimme der Vernunft und des Gewissens zur seligmachenden Antwort auf die Frage: Wer war dieser so auf Golgatha gestorbene Jesus?

Die sieben Worte zusammen.

Wir können sie noch nicht verlassen, nachdem wir sie einzeln ausgelegt, ohne Zusammenfassung. Schon die heilige Siebenzahl, die bedeutsam in sich geschlossene, fordert uns dazu auf. Bengel schreibt: Septem sunt verba, apud quatuor Evangelistas; quorum nullus omnia perscripsit. Ex quo patet, quatuor eorum libros esse quasi

*) Nicht bloß als „Geistererscheinungen" — wie Lange daraus macht!

**) Der Ehrliche aus dem rohen Soldatenstande gegen die heuchlerischen Priester!

quatuor voces, quae conjunctae symphoniam efficiunt. Und gewiß hat er Recht. Freilich Christus hat sich nicht darauf besonnen oder darnach gerichtet, daß er grade siebenmal noch reden wolle; die Evangelisten habens auch nicht bedacht oder gemacht, denn von den Synoptikern weiß noch nicht einmal jeder Einzelne Alles, was geredet worden — etwa Johannes mag zuletzt den Ueberblick des Ganzen haben, und doch bringt auch er nur das Uebrige nach, uns nun die Zusammenfassung überlassend. Aber zusammengefaßt gestalten und erweisen sich uns jetzt die heiligen sieben Worte gar wunderbar: abermal ein Beispiel und Zeugniß, wie in der Geschichte Jesu zuerst, dann in der Schrift von ihr ein geheimnißvolles Walten und Ordnen sich kund thut. Solche von den Schreibern durchaus nicht beabsichtigten Resultate der gemeinsamen Schrift werfen ein bestätigendes, verklärendes Licht zurück auf die Wahrheit und Bedeutsamkeit zugleich der Geschichte des Sohnes Gottes im Fleische, sonderlich der Passionsgeschichte. „Der leidende Christus redet, als Symbol einer Fülle der tiefsten Wahrheiten und bedeutsamsten Beziehungen, eine Sprache zur Welt, wie sie kaum sein lebendiges Wort hatte ertönen lassen" — sagt Olshausen wahr;*) allein, so sehr das auch schon von der gewaltig redenden Geschichte gilt in allen ihren Umständen und Einzelheiten, die uns tiefer betrachtet immer mehr zu Sinnbildern und Thatensprache werden — doch konnte und durfte es auch hier nicht ganz fehlen an eigentlichsten Worten des Wortes. Der Leidende hat zuletzt noch, am Kreuze zwischen seinem Schweigen siebenmal den Mund aufgethan — diese Worte sind uns die hellsten Himmelslichter, welche zwischen dem Dunkel und Grauen aufstrahlen, oder die lautesten Donner-Glockentöne von Oben her und von Innen heraus, in denen das Kreuz gedeutet wird, jetzt eine Gesammt-Ueberschrift empfängt. Auch schön spricht Braune: „Der Dichter hat Recht, das Kreuz ist ein Kraut, wenn man es pflegt, das ohne Blüthen Früchte trägt. Aber doch sieht man die letzten Worte Jesu an als die herrlichsten Blüthen" — des Kreuzes, des zur Frucht gepflanzten dürren Stammes. So würden wir freilich lieber schließen, als (noch im Tone Schleiermachers) von Blüthen „frommer Erregung und Gemeinschaft mit dem Vater" sagen, die dem Kreuz entsprossen seien.

Und welche Bedeutsamkeit dieser Worte, welche scharf charakterisirte Bestimmtheit jedes einzelnen Tones in der siebentönigen Symphonie! Das erste Wort ist das einladend freundlichste für den Anfang unsres Glaubens, in allgemeiner Umfassung der ganzen feindseligen

*) Und setzt noch dazu: man müsse gestehen — „daß auch die schrankenloseste Phantasie eine Dichtung, die dieser Wirklichkeit entspräche, nicht hätte hervorrufen können."

Welt. Das zweite an den Schächer sofort das sonderlich tröstlichste für jede einzelne Seele bis heute, die in der Noth sich gläubig zum mitleidenden König wendet. Das dritte an Maria und Johannes — das bedeutsam sinnreichste möchten wir es nennen,*) insofern es die persönlichste Pflichterfüllung und speciellste Fürsorge dennoch zugleich als Bürgschaft gleichen Trostes für Alle, die er auf Erden zurückläßt, ausgesprochen hat. Das vierte — ohne Zweifel in seinem centralen Dunkel das geheimnißvoll tiefste, wiewohl grade so den Kern alles Trostes der Versöhnung enthaltend: „Wenn mir am allerbängsten wird um das Herze sein, so reiß mich aus den Aengsten kraft deiner Angst und Pein!" Das fünfte: Mich dürstet — das unscheinbarste haben wir schon es genannt, nach seinem innersten Sinn aber, wonach es uns Jesu Durst nach uns verkündigt, mag es näher noch heißen das einfach-rührendste. Nun heißen wir billig das „Vollbracht" — das erhabenste, weiteste, unermeßlichste, so wie das siebente und letzte wohl das seligste Glaubenswort bleibt, die Versiegelung auch für unseres Glaubens Ende.

Eine neue Merkwürdigkeit zeigt sich darin, daß fast alle sieben Worte hier, wo es die abschließende Erfüllung gilt, in die Weissagung zurück weisen, mehr oder minder nach oder mit der Schrift geredet sind.**) Recht eigentlich, am buchstäblichsten in centraler Erfüllung mit der Schrift geredet ist das vierte, mit verklärender Anwendung allgemein menschlichen Wortes (das auch nur hier seine πλήρωσις findet) das siebente. An die messianische Weissagung Jes. 53, 12. lehnt sich das erste, in messianische Psalmen (einmal in denselben Psalm, der durch die Klage zum Siege führt) weisen uns das fünfte und sechste Wort. Nur das zweite und dritte bleiben übrig als im besondersten Anlaß der Geschichte neu hinzukommend — so viel wir jetzt sehen, ohne typisch-prophetische Voranzeige in der alten Schrift; doch könnte vielleicht späteres Licht auch hier noch so etwas zeigen.***) Jedenfalls bewähren sich auch diese desto deutlicher als hineingehörig in die wundersam geordnete Ganzheit und Einheit.

Wir merken dabei ferner zuerst auf die Vollständigkeit des Ganzen, dann auf die bedeutsame Reihefolge des Einzelnen. Voll-

*) Oder, was dasselbe sagen will, das vorbildlichste, dessen auch für uns gültiger Sinn sich am meisten in der Weise des Typus verhüllt.

**) Rambach wandte Weish. 2, 20. darauf an: da wird man ihn kennen an seinen Worten! Was freilich dem Grundtexte dieser Stelle nicht entspricht.

***) Was Karrer (Lutherische Zeitschrift 1849, 2. S. 323.) dafür beibringt, kann uns nicht gefallen, denn Ps. 22, 10. 11. für das Wort an die Mutter, eben dort V. 29. 31. für das Wort an den Schächer — wer mag hier Beziehung finden? Desgleichen wird falsch das Vollbracht mit Jes. 53, 11. verbunden.

ständig umfassen diese sieben Worte die Fülle der Beziehungen und Wahrheiten, welche das Kreuz offenbaren will, nach allen Seiten hin wenden sie sich. Bengel: respicit (haec anakephalaeosis doctrinae) et hostes, et peccatorem conversum, et matrem cum discipulo (addere liceat jam: i. e. communionem suorum) et Patrem coelestem. Wobei nicht zu vergessen, wie der Herr zugleich in Allem, nicht bloß vornehmlich im vierten bis sechsten Worte von Sich selber zeuget. So läßt Er uns einschauen (daß wir zum Theil mit Dräseke reden, jedoch berichtigend) — in des Versöhnungswerkes Zweck (das Erste) — Frucht und Kraft, das Zweite und Dritte *) — Preis oder „wieviel es Ihn gekostet," das Vierte — Ziel (bis wie weit das Leiden ging und wie weit es immer noch sein sehnendes Verlangen streckt), das Fünfte — Vollendung, das Sechste — zuletzt noch vollkommenes Ende in der Uebergabe an den Vater. So hat wenigstens die vom heil. Geist in der Gemeinde geweckte Predigt als lebendigste und tiefste Auslegung von jeher auch in diesen Worten die anakephaleosis doctrinae genommen, und zwar, wie Bengel sagt, sonderlich doctrinae nobis profuturae in nostris horis extremis.

Nicht ganz genau steht, was wir einstweilen schon angeführt haben, in Richters Hausbibel: die drei ersten Worte vor der Finsterniß seien an Andre geredet, die vier letzten auf Christum selbst bezogen. Allerdings, das erste Wort hebt an in der völligsten Selbstvergessenheit, senkt sich mit umfassender Liebe nur ganz in die Andern: Vergib ihnen — was sie thun — sagt nicht einmal: an Mir. Das letzte dagegen erscheint als die vollständigste Zurückziehung in die eigene Persönlichkeit, die er dem Vater übergibt. Aber die Vermittlung des Fortschrittes und Stufenganges zwischen diesen beiden Enden ist genauer zu fassen. Zum zweiten Worte der sonderlichen, die Vergebung wirklich vollziehenden Begnadigung an einem einzelnen Erstlinge weckt und ruft ihn der Schächer selbst; diese Tröstung aber mit dem Paradies erinnert ihn innerlich, wie an die noch zu durchschreitende Angst vorher, so an die zurückbleibenden Seinen in der Welt, daher das zugleich sie alle meinende Vermächtniß der Liebe. Nun freilich in der Mitte der Kampf, wo er es nur mit sich vor seinem Gott zu thun hat, also das Eli Eli mit der völligsten Vergessenheit aller Andern, ganz aus der „Einsamkeit" seiner Seele hervorschreiend. Sofort aber kehrt ihm wie-

*) So gilt Dräseke's Bezeichnung richtiger, als wenn er seinerseits mit falscher Zeitordnung in der durch Maria und Johannes vorgebildeten Liebesgemeinschaft die Frucht, in der Erlangung des Paradieses die Kraft siehet. (Vgl. die schon citirten Predigten, Magdeburg 1839.) Ist nicht das Gewinnen und Seligmachen des Sünders vielmehr die im Erstling erscheinende Frucht, die verbindende Liebe die Kraft?

der das umfassende Bewußtsein, daß er für die Welt, versöhnend erfülle, was beschlossen und geschrieben ist; folglich wendet er sich, wie wir sahen, mit seinem Dürsten erst noch einmal an die Menschen, ruft eben so wahr der Welt als dem Vater und sich selbst das Vollbracht zu, bis er endlich (doch nicht ohne geheime Mitnahme der in Ihm Vollendeten) Sich selbst als Vollendet dem Vater übergibt.

Schon hierin hat sich die Bedeutsamkeit der so und nicht anders geordneten Reihefolge des Einzelnen gezeigt; wir mögen das noch weiter betrachten, wie wir wollen (und unerschöpflich Neues findet hier die Betrachtung, wie wir nicht weiter zu entwickeln uns beschränken) — immer wird sich, meinen wir, in richtig treffender Betrachtung die von uns exegetisch festgestellte Ordnung bewähren. Mit was Anderem konnte der Herr anfangen, als mit der großen Fürbitte beim Beginn der Kreuzigung, welche zunächst die Kreuziger und in ihnen dann alle Sünder faßt? „Natürlich neigt sich zu den Unglücklichsten die Liebe am ersten.“ (Dräseke.) Darum voran dies Zeugniß von der Liebe, die ihn in den Tod und ans Kreuz getrieben hat, einig mit der wohlbewußten Liebe des angerufenen Vaters, die nicht nur das Entsetzliche geschehen läßt, sondern eben zur Vergebung geschehen läßt. Mit was Anderem konnte er schließen, als mit dem: Vater, in deine Hände —?*) Ferner, wohin anders konnten die zwei Worte der Zusage des jenseitigen Heils und Fürsorge für den Erdenweg sich stellen, als noch in das anhebend umfassende Liebesbewußtsein vor der eigenen Seelenangst? Auch hat der für die Sünder Sterbende, für die unbußfertigen Sünder Flehende zuvor noch einen so eben bußfertigen zu trösten und retten, ehe die schon ihm Gehörigen an die Reihe kommen: so ist es wahrhaft geziemlich zuvorversehen. Wiederum, wohin anders könnten wir, wenn uns ganz fragmentarisch etwa berichtet wäre, jene zwei andern Worte: das Geständniß der Hülfsbedürftigkeit, um selbst von den Feinden die letzte, wiewohl noch bittere Labung zu empfangen, und den seligen Rückblick auf alles Leid, womit nun Alles erfüllt und der Welt geholfen ist, wohin anders dies ordnen, als nach der Seelenangst, vor dem eigentlichen Sterbensworte?**)

---

*) So daß die (dennoch vorkommende) Umstellung dieses Wortes vor das Vollbracht uns widersinnig, unbegreiflich erscheinen muß, sobald beiden Worten Christo gemäß ihr volles Recht geschehen soll. Begreiflich dagegen wohl in dem Verständniß, wonach diese Umstellung bei Chr. Weiß wieder vorkommt: nicht nur zuerst die „Ergebung und Zuversicht“ des „frommen, Gott liebenden Menschen“ — sondern freudiger noch: Vollbracht war das Leben und der Beruf, erreicht des Lebens Zweck!

**) Wie Manche das „Mich dürstet“ noch vor die Seelenangst setzen können, ist uns wieder, wir gestehen es, unbegreiflich.

So zeigt sich das mittelste der sieben Worte in der Zeit auch recht eigentlich als die Mitte, vor welcher wir gleichsam ein Herabsteigen der umfassenden, vollbewußten Liebe bis zum ersten Abschied vom Erdenleben sehen — und nach derselben ein Wiederaufsteigen zur vollendenden Klarheit. Es ist wahr, was Rieger sagt, Christus wird in der ersten Trias der Worte bei allem Spotte „von seinem göttlichen Gemüth und königlichen Geist so wenig bewegt, daß es nun noch daher möglich wird, uns gegen aller Welt Spott dieses Kreuzes zu rühmen." Als Hohepriester bittet er für Alle, als König ertheilt er jedem Bittenden Gnade und Heil,*) als Hausvater so zu sagen sorgt er für seine Familie. Das ist der Triumph seiner Liebe, welche die Feinde segnet, seiner Gnade, welche die Kommenden aufnimmt, seiner Treue, welche keine Fürsorge vergißt. Das ist Alles wahr, und doch zugleich — zeigt sich nicht in der Nennung des (vom Leidenden selbst ersehnten) Paradieses zunächst anstatt des Reiches, mehr noch in der Bestellung eines Stellvertreters gleichsam für das Erdenleben eine gewisse Herabstimmung, mit der es der Angst entgegengeht? Wiederum hernach, welch ein Aufsteigen vom gestillten Durste durch das Vollbracht in das majestätische *Παραθήσομαι!*

Mit dem Allen aber sind auch nur die Wege der Betrachtung noch keinesweges nach allen Richtungen hin bezeichnet. Wie Vieles liegt im Grunde jedes einzelnen, für konkreten Zusammenhang der damaligen Historie zunächst gesprochenen Wortes — wie Vieles für die allgemeine Anwendung und das tiefe Verständniß, wovon unsre Auslegung vorhin ein Weniges nur angedeutet hat! Man betrachte noch einmal diese Tiefsinnigkeit, um sich vor flacher Behandlung zu warnen. So hat das erste Wort die ganze Lehre und Kunde von der Vergebung, wie von dem Unterschiede vergeblicher und unvergeblicher Sünde, den tiefsten Aufschluß über Zustand und Gang der Sünde, die den Herrn unwissend kreuzigt oder wissend höhnt, wie der Buße, die noch zum heilsamen Wissen gelangen kann, als Bedingung des Vergebens hinter sich. Das zweite wirft seine beleuchtenden Strahlen in das Dunkel der Unterwelt und redet von Herstellung des in Adam Verlorenen. Das dritte wehrt einer durch die Jahrhunderte folgenschweren Verkennung seines Verhältnisses zur Mutter, zeigt in der Auflösung seiner Sohnschaft nach dem Fleische neue, geistliche Verwandtschaften, im einen Bild und Beispiel für Alle. Das vierte greift in die Tiefen der vor Ihm, nach Ihm hin ringenden Menschheit — u. s. w. Sehr zu beschränken oder cum grano salis recht zu verstehen ist also Dräseke's rhetorische For-

*) Denn bei diesem Worte von Reich und Paradies nur an „Beichtkind" und „Priester" zu denken (wie Lange in der Christoterpe), thut ihm doch offenbar nicht genug.

mel von diesen sieben Worten: „Auszulegen ist nichts bei ihnen — sie legen sich selbst aus. Zwar sind sie tiefer als das Meer, und höher als der Himmel; sie sind aber zugleich heller als die Sonne, so bedürfen sie nicht das Lampenlicht unsrer Erklärungen.“ Allerdings, das Lampenlicht unsres vermeinten Auslegens bleibe ferne davon, aber wenn der Geist, welcher Jesum reden ließ, was er selbst nicht mit menschlichem Bewußtsein alles einzeln dabei denken konnte, sie uns erleuchtet, dann wollen wir aufmerken, ja wir wollen und sollen sogar solche Erleuchtung bittend, forschend suchen.

Eine neue, jetzt noch nicht genannte Weise der Betrachtung ergibt sich, wenn wir Alles, wozu doch ebenfalls Recht vorhanden, vorbildlich für die Nachfolger des Vorgängers, die Glieder des Hauptes nehmen. Da lernen wir, wie schon in der Gemeinschaft des Todes Christi leben, so dann insonderheit heilig und selig sterben, eignen, so viel es dafür gilt, jedes Wort uns an als ein eigenes. Wir bitten für die Feinde, trösten mit dem eigenen Troste jeden Angefochtenen, lassen jede Buße bis zuletzt gelten, vergessen der liebenden Fürsorge nicht im Leben und Sterben, klagen auch in der bängsten Verlassenheit gläubig zu unsrem Gott, schämen uns keiner Schwachheit, wirken leidend und leiden wirkend, bis es auch für uns ein Vollbracht gibt und eine Uebergabe.

Endlich rechtfertiget sich der Charakter der sieben Worte als hervorsprossender Blüthen des Kreuzes noch sonderlich dadurch, daß sie wie die Blüthen weissagen, Zukunft der Vollendung in sich tragen. Bengel sagt zunächst mit Bezug auf den einzelnen Christen: Etiam in ipso verborum ordine latent mysteria, et possunt inde declarari gradus cujusvis persecutionis, afflictionis et agonis Christiani. Wir möchten das nicht nur auf den Lebensgang jedes Christen insgemein erweiternd legen (ohne grade die persecutio und afflictio herauszunehmen), sondern einen prophetischen Typus in der Reihefolge finden für den Gang der Gemeinde im Ganzen.*) Daß das Leben des Herrn überhaupt schon eine typische Weissagung enthält für die Ihm

*) Das läßt sich wenigstens eher durchführen, als die von Bengel, wir müssen sagen mit verfehltem Spiel angedeutete Parallele mit den sieben Bitten des Gebetes des Herrn. Denn wenn auch bei der ersten und letzten Bitte (was dazu verleitet haben mag) solch ein Anklang sich darbietet, weil eben beidemal eine Reihefolge zwischen Anfang und Schluß vorhanden ist, so wüßten wir dies doch dazwischen nicht ohne gewaltsames Künsteln, ja bei dem vierten und sechsten Worte durchaus gar nicht auszuführen. — Wenn übrigens Recensent Münchmeyer auch unsre Deutung nur für willkührliche Spielerei erklärt und auf dieselbe Weise den Gang der Kirchengeschichte in den zehn Geboten aufzeigen will — so bitten wir ergebenst um diese Probe. Was gilts, ein so nüchterner Sinn wie der seinige wird auch solchen spöttischen lusus ingenii wohl müssen anstehen lassen!

nachzufolgen berufene Gemeinde, ist in seinem allgemeinsten Sinne von den Gläubigen meist unwillkührlich anerkannt worden; daß in dem Wege des Hauptes auch eine specielle Präformation der Geschichte seines Leibes, seiner Glieder gegeben sei, das anzunehmen ist freilich nicht Jedermanns Ding — und doch ist es so. Näher noch und enger koncentrirt sich dieser „symbolische Charakter" der Geschichte, der aber zugeich ein prophetischer sein muß (denn alle Symbole der Schrift und Reichsgeschichte sind weissagende, weil Alles in die Zukunft und aufs Ende zielt, so lange noch etwas rückständig ist) — in der Passionsgeschichte. Wiederum einen besondern Cyclus darin bildet der Cyclus der sieben Kreuzesworte. Wir vermögen es nicht über uns, die Ahnung davon gänzlich zu unterdrücken, womit wir die volle Wahrheit für manche Leser verleugnen würden.

Die Predigt von der Vergebung über die unwissende Welt, die stets erste Gestalt des Wortes vom Kreuz, eröffnet auch insonderheit die Kirchengeschichte. Die Juden habens gethan, d. h. Christum gekreuzigt und verworfen, ohne zu wissen, wen sie kreuzigten und was sie damit thaten: darum wird ihnen dies aufgedeckt zur Buße, die sogleich Gnade finden soll. Die Heiden habens nicht einmal gewußt, daß sie es thaten, daß auch all ihr sündiges Thun die Ursach seines Leidens war — aber nach übersehener Zeit der Unwissenheit wird ihnen alsbald Gnade, die jetzt erworbene Gnade geboten. Aus dem Ersten: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun" — als dem ersten Grundtone fließt ja wahrlich, wie noch immer jede Predigt des Evangeliums, wo sie neu anhebt, so namentlich die erste, apostolische Predigt an die Welt im Ganzen und Großen. Die beiden folgenden Kreuzesworte zusammen bilden hierauf im prophetischen Typus Beides nach den zwei Seiten vor: wie die Erstlinge (namentlich auch der Heidenwelt, doch zunächst mit dem noch erkennenden Judenhäuflein) gesammelt — wie die dann (und zuvor schon von der Judenwelt her) Christo Gehörigen bewahrt und vereiniget werden. Der eine Schächer ist ein prophetisches Beispiel der Vielen (vgl. Matth. 8, 10. 11.) — welche mit innerster Gottesfurcht durch Spott und Aergerniß des Kreuzes brechend in dem Gekreuzigten dennoch den König und Heiland erkennen, Ihm ihre Seele befehlen; sonderlich Aller, welche, die Leiden und Gerichte der schweren Zeit (nicht bloß über Israel) selbst erfahrend, ihrer Thaten Vergeltung darin erkennen und nun von Christo die Aussicht in das jenseitige Paradies empfangen. Ist das nicht der vorherrschende Charakter der Kirchen-Ausbreitungs- oder Missionsgeschichte in den ersten Jahrhunderten der Weltplagen und Christenverfolgungen? Aus den so Gewonnenen aber mehrt sich ferner das im Anfange der Predigt von Christo so kleine Häuflein der Seinen, welches in Maria und

Johannes dargestellt ist. Das sind sie, Alle die liebend aushalten unter Seinem Kreuze, treu von Ihm nicht zu lassen vermögen: darum beweiset er Seine Treue an ihnen auch vor der Aufnahme ins Paradies, für das Erdenleben. Siehe hier die testamentliche Versorgung der Gemeinde auf Erden — und zwar in ihrer, durch ihre Vereinigung in der Liebe! Näher noch: hier wird wirklich Maria, zuerst die gläubige Menschheit vom Alten Bunde her, in und aus welcher Christus durch den heil. Geist geboren ist, der fernere Typus für die Kirche, welche Ihn fort und fort gebiert. Diese ist seine Mutter, die Empfangende und Ausgebärende des mystischen Christus (Offb. 12, 5.) — und doch zugleich nicht seine Mutter, als des erhöheten Herrn. Diese Maria findet ihre Pflege bei Johannes, dem Jünger der Liebe, dem durch Liebe am tiefsten in Jesu Herz und die Geheimnisse seines Wortes einschauenden, eigentlicher noch als bei dem Verkündiger und Bekenner Petrus. Die Predigt mag sammeln, die Lehre ordnen, das Bekenntniß gewissermaßen schon zusammenhalten: doch nur die nach innen gewandte, zugleich beschauliche (weniger dialektisch-dogmatische) Liebe pflegt und versorgt die wahre Gemeinde. Der Anfang des Gemeindelebens trug vornehmlich den johanneischen Charakter: Sehet, wie sie sich lieb haben! und entsprechend am Ende der Geschichte wird wieder Johannes, der vierte Evangelist, Epistelschreiber von der Liebe und doch zugleich Apokalyptiker, die das Kreuz gar schmerzlich mitleidende Gemeinde — in das Seine nehmen, tröstend bergen vor der hereinbrechenden Angst. Diese johanneische Liebe, und in ihr der selige Austausch geheimer Traditionen und Erfahrungen von Jesu, welche man einander zubringt, stiftet die neue geistliche Verwandtschaft. Ob draußen in der Weltgeschichte Völker vergehen, Reiche stürzen, Bande sich lösen je mehr und mehr — in der geborgenen Gemeinde bleibt es, tausendfach verwirklicht, jetzt dabei: Siehe das ist dein Sohn — das deine Mutter — das eure Brüder und Schwestern! War das nicht die vorherrschende Gestalt der Kirchengeschichte namentlich noch während der Völkerwanderung, unter dem großen Umschwunge der Weltgestalt, wodurch sich das Mittelalter vorbereitete?

In diesem aber, als die Mitte der Zeiten mit Recht so genannt, verwirklicht sich auch schon zum erstenmale ganz besonders das Kreuzeswort für die Mitte: Christi Kraft und Klarheit verbirgt sich, Finsterniß bricht herein, die mystisch wiederholte Kreuzigung des Herrn in seiner Gemeinde beginnt für den Kampf und Sieg des versuchten Glaubens. Es kommt eine Zeit, war schon damals gekommen (obgleich eine noch genauere Erfüllung in der letzten Stunde Offb. 3, 10. bevorsteht), wo auch das Volk Jesu die Klage der Verlassenheit zum Himmel emporschreien muß. Da wendet sichs neu zum zweiten Theile der Geschichte.

Christus auch in den Seinigen hält seinen Gott dennoch fest, die zu erfüllende, grade in diesem Leiden zu erfüllende Schrift wird mit siegender Klarheit aufgeschlossen (Reformation, erster, von da an zunehmender Einblick in die das Antichristenthum und seine vorübergehende Macht schon zuvorversehende Weissagung) — das Dürsten des Herrn in seiner Verlassenheit nach der Vollendung bricht mit wiederkehrender Kraft, und zwar neben und unter dem ebenfalls wiederkehrenden, fortdauernden Spott hervor als der Durst nach Menschenseelen, der ihm gestillt werden muß. Das ist die neue, vom Geistes- und Liebestrieb selig zu machen, zu retten, getriebene Predigt: die reformatorische zuerst *) — dann, als diese leider (vom Einfluß der alten Kälte her angeweht) matt und starr geworden, hinüberleitend in unsre Zeit das Herzenswort der Brüdergemeinde wie der Pietisten (im weitesten und besten Sinn) an die Herzen. In dem Allen ruft Christus, der eben noch und doch nicht mehr Verlassene, sein zur Erfüllung strebendes: Mich dürstet! Die er damit gewinnt, sie sind nicht so schnell ausgeboren, nicht so stark und rein bekennend wie die apostolischen Erstlinge im ersten Theil der Geschichte vor der Verlassung, welche der kühn auf das Reich blickende Schächer darstellt. Ach nein, sie gleichen fast, im Ganzen dem tränkenden Kriegsknecht, der noch halbherzig von der die Königsmacht höhnenden, den so lang ausbleibenden Wiederhersteller Elias vermissenden Welt nicht los kann. Dies der allgemein geschichtliche, vorherrschende Charakter der Bekehrungen wie innerhalb der Kirche durch fortgesetzte Reformation (daher Luther mit mehr Wahrheit als die Reformirten klagt, er habe nicht die Leute zu johanneischer Gemeindeverfassung, und auch bei den „Brüdern" oder in den „Konventikeln" Maria mit Johannes nicht recht zusammenkommen kann) — so namentlich jetzt, in der zweiten Reformationszeit, bei der noch schwächlich und spöttisch ergehenden Mission. Dies arme Heidenhäuflein, das dem in der Menschheit nach Vollendung Ringenden den letzten Durst zu stillen kommt, regt nur desto mehr an, ja ruft sogar selber mit den großen, zwischen Unglauben und Glauben schwebenden Ruf: Wo mag doch nur Elias bleiben? **) Hier beweist sich wunderbarlich jene arge Verkehrung des Wortes als eine prophetische Wahrheit, wie aller Spott um das Kreuz im Grunde nicht anders reden darf. Der seinen Gott rief, hat damit und darin wirklich zugleich den Vorgänger und Bahnbereiter der treuen Erfüllung alles Verheißenen gerufen.

*) Wie der deutsche Theologe Hundeshagen im Anfange seines Werkes dies Heilands-Erbarmen mit dem Volke als Grundtrieb der Reformation so schön hervorgehoben hat.

**) In welchem sich die Ungeduld des Wartens mit dem Zweifel des Halb- und Hohn des Unglaubens berührend vermengt.

Und er bleibt nicht aus vor dem großen Tage, nach Maleachi 4, 5. 6. am Ende der Weissagung. Die Eliaspredigt in der Kraft Johannis, nicht nur des Täufers zur Buße, sondern jetzt auch des Evangelisten zu Glauben und Liebe wird gar anders sein als die bisherige. Denn in einer Kürze wird der Herr zum Ende eilen mit seiner Gemeinde und der Menschheit, wie damals am Kreuz in den drei letzten Worten. Grade wenn sein Durst so schmählich nur getränkt wird, ist das Vollbracht nahe. Dann wird es Israel hören und sein „Kreuzige!" wandeln in das rechte Hosianna, wenn es Ihn dennoch kommen sieht in seinen armen Gemeinden und schwachen Herzen durch alle Völker, in dem aus solcher Welt- und Reichsgeschichte dennoch durchbrechenden lauten Zeugniß von der Erfüllung der Schrift.*) Dann wird es den leidenden Messias erkennen als den im Geist Herrlichen, zum andernmal wird der Vorhang reißen, der jetzt vor ihren Herzen hängt, die Decke von Gesetz und Propheten fallen vor dem Lichte des Hebräerbriefs und der Apokalypse, Pauli und Johannis. Dann kommen auch die Völker, das Vollbringen bricht durch in der Menschheit, es offenbart sich ein nachbildliches *Τετέλεσται* im aufgerichteten Reiche.

Das ist aber ein Reich Seines Geistes, wirklich Seiner, nun auch in den Seinen vollendeten Persönlichkeit. Alle Zuversicht der Menschheit, die sich Gott befehlen kann (wie sie der darum gewählte Ps. 31. ausspricht) ist concentrirt, gesteigert, vollendet in Ihm. Die Feinde liegen zu Füßen, der letzte Feind, der Tod wird aufgehoben, und für die Ewigkeit überantwortet der Sohn Sich mit den Erlöseten dem Vater (1 Kor. 15, 24—26.) — kein Scheol mehr, kein Mittelstand oder Vermittlung, nur den von Ihm und dem Vater nun entscheidend Geschiedenen bleibt, weil die Hand Gottes richten muß, wo sie nicht mehr aufnehmen kann, die tiefe Hölle. Schrecklich ists, in die Hände des lebendigen Gottes fallen ohne Versöhnung und Vergebung (Hebr. 10, 31.) — selig ists, mit Christo zuletzt in die Hände des Vaters gegeben werden.

*) Die rechte, volle und klare „prophetische Theologie" bekommen wir freilich erst, wenn das Ende naht. Dan. 12, 4. Ihr Mittelpunkt aber, von welchem aus sich Alles erleuchtet, ist die Erkenntniß der *παθήματα* (1 Petr. 1, 11.) vor den Herrlichkeiten, und zwar auch für Christum in den Seinen. Auch das wird erst klar in der geschichtlichen Erfüllung, wie der erste Bezug auf das persönliche Leiden.

Gedruckt bei Sam. Lucas in Elberfeld.